Nuova Collezione di Opere Giuridiche - N. 224

Prof. FRANCESCO RUFFINI
dell'Università di Torino

CORSO
DI
DIRITTO ECCLESIASTICO ITALIANO

LA LIBERTÀ RELIGIOSA
COME
DIRITTO PUBBLICO SUBIETTIVO

TORINO (2)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
Librai di S. M. il Re d'Italia

1924

Nuova Collezione di Opere Giuridiche

VOLUMI PUBBLICATI:

1. **Carle J.**, De exceptionibus in Jure Romano, 1 vol. in 8° . . . . L. 3 90
3. **Carrara F.**, Lineamenti di pratica legislativa penale. 2ª ediz. . . . . » 10 40
7. **Del Vecchio A.**, La Legislazione di Federico II Imperatore, ill. . . . . » 6 50
21. **Brandileone F.**, Il diritto romano nelle leggi normanne e sveve . . . . » 8 —
32. **Fazio G.**, Trattato sulla Perenzione . . . . » 8 —
35. **La Mantia**, Storia della Legislazione in Italia. Vol. I . . . . » 28 —
36. **Quartarone**, Il diritto agli alimenti e le azioni alimentarie. 2ª ediz. . . . . . . » 5 20
37. **Chironi**, La Colpa nel dir. civ. odierno. Colpa contrattuale. 2ª ediz. . . . . . . » 30 —
38. Detto id. id. Colpa extra contrattuale. Vol. 1°, 2ª ediz. » 20 —
39. Detto id. id. id. id. id. Vol. 2°, » » 30 —
40. **Lessona S.**, Elementi di diritto penale positivo . . . . » 5 20
41. **Hölder**, Istituzioni di Diritto Romano . . . . » 9 10
42. **Paoli B.**, Del matrimonio rispetto ai beni . . . . » 6 50
48-49. **Chironi**, Istituzioni di diritto civile italiano. 2ª edizione. . . . . » 30 —
50. **Armissoglio**, Gli impianti eletirici . . . . » 6 20
55. **Schanzer C.**, Il diritto di guerra e dei trattati . . . . » 6 50
56-57. **Esperson**, Condizione giuridica dello straniero. 2 vol. . . . . » 23 40
62. **Formiggini**, La stima nella conclusione dei contratti . . . . » 16 —
63. **Ramella**, Le società di commercio in rapporto alla legge penale . . . . » 14 —
65. **Chironi**, Trattato dei privilegi, ipoteche e pegno. Vol. I in-8°, 2ª edizione . . . . » 32 50
67. **Galluppi**, Teoria dell'opposizione del Terzo come mezzo per impugnare le sentenze » 16 —
70. **Pincherli E.**, La prova per testimoni nei processi penali . . . . » 3 25
72. **Isnardi**, Principio e termine della personalità dell'individuo . . . . » 4 50
76. **Graziani**, Istituzioni di Scienza delle finanze. 2ª ediz. . . . . » 40 —
77. **Ramella**, I giornali e la legge commerciale . . . . » 4 50
78. **Durando**, Il tabellionato o notariato . . . . » 12 —
79. **Gabba**, Questioni di diritto reale e personale. 2ª ediz. . . . . » 16 —
82. **Tedeschi**, I contratti di borsa differenziali . . . . » 5 20
84. **Losana**, La separazione del patrimonio del defunto da quello dell'erede . . . . . » 6 50
85. **Gabba**, Questioni di diritto successorio e contrattuale. 2ª ediz. . . . . » 20 —
92. **Masè-Dari**, Il bilancio dello stato . . . . » 6 50
93. **Mazza**, La condizione illecita nei testamenti . . . . » 5 20
97. **Trione**, Gli stati civili nei loro rapporti giuridici coi popoli barbari e semibarbari . . » 7 80
98. **Brusa**, Codice di procedura penale norvegese . . . . » 5 20
101. **Codovilla**, La legge sulle Camere di Commercio, 6 luglio 1862 . . . . » 2 60
102. **Vivante**, Trattato di diritto commerciale. Vol. IV, 2ª ediz. . . . . » 44 —
105. **Ferreri**, L'asta pubblica nei contratti dei comuni . . . . » 5 20
106. **Chironi**, Trattato dei Privilegi delle ipoteche e del pegno. Vol. II. 2ª edizione . » 32 50
107. **Nasi**, La responsabilità civile del tipografo nei reati di diffamazione ed ingiuria » 6 50
108. **Pincherli**, La vedova . . . . » 6 50
109. **Brunetti**, Del riscatto convenzionale nella compra-vendita . . . . » 3 90
111. **Nani**, Storia del diritto privato italiano . . . . » 15 60
112. **Vivante**, Trattato di diritto commerciale. Vol. IV (vedi sopra N° 102) . . . . . » 18 20
113. **Campogrande**, Trattato della fidejussione . . . . » 28 —
115. **Arcangeli**, La Società in accomandita semplice . . . . » 12 —
116. **Toesca di Castellazzo**, L'offerta al pubblico . . . . » 6 50
117. **De Benedetti**, Il ricorso per cassazione . . . . » 7 80
119. **Franceschini**, Il patrocinio gratuito . . . . » 23 40
120. **Dernburg**, Diritto delle obbligazioni . . . . » 30 —
121. **Cocito**, Le assicurazioni terrestri . . . . » 7 80

Al suo coll.o e caro amico Prof. Patetta F. Ruffini

CORSO

DI

DIRITTO ECCLESIASTICO ITALIANO

Prof. FRANCESCO RUFFINI
dell'Università di Torino

CORSO
DI
DIRITTO ECCLESIASTICO ITALIANO

LA LIBERTÀ RELIGIOSA
COME
DIRITTO PUBBLICO SUBIETTIVO

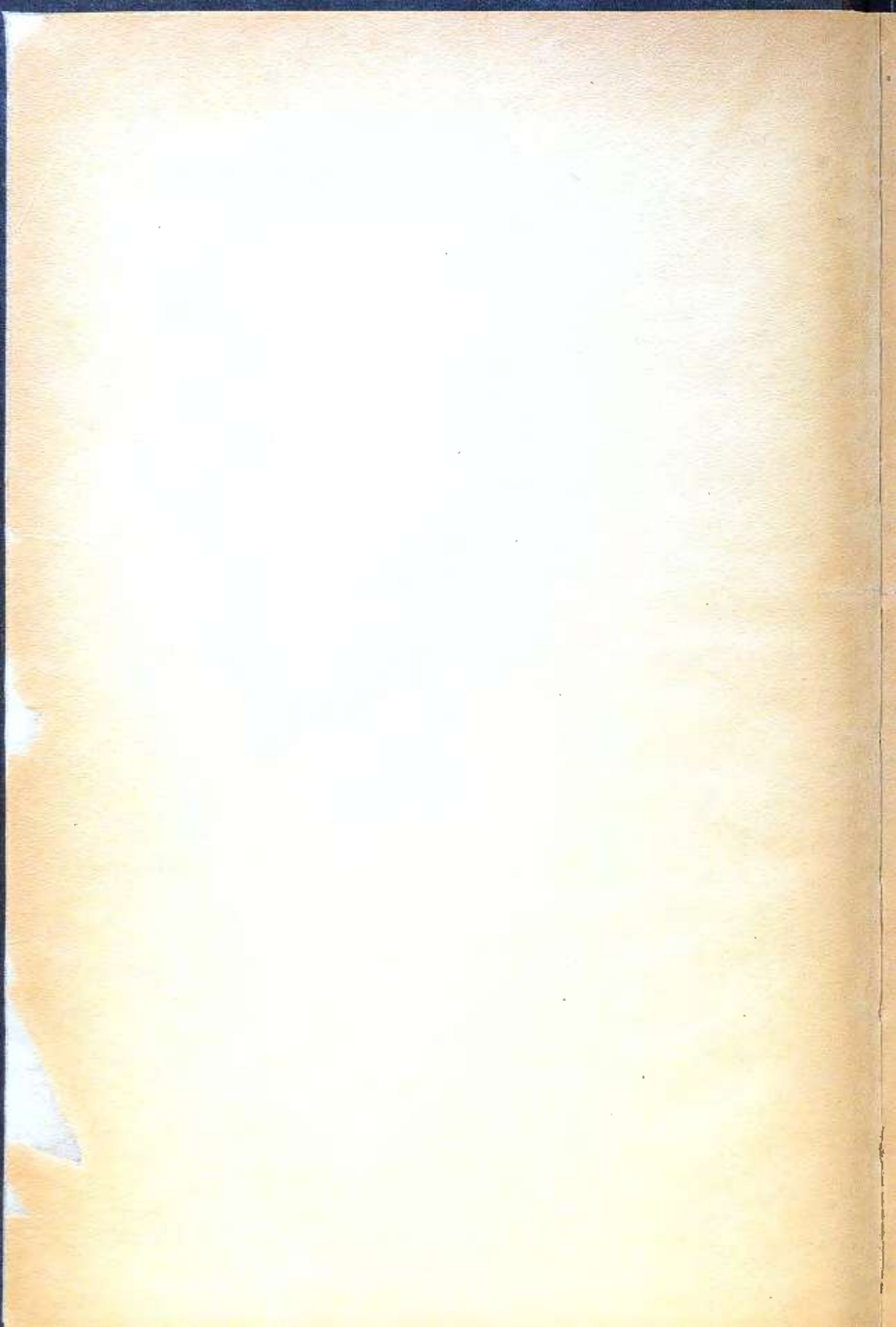
TORINO (2)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
Librai di S. M. il Re d'Italia

1924

A S. E. IL CAVALIERE

PAOLO BOSELLI

IN SEGNO DI REVERENZA

E DI AFFETTO.

PREFAZIONE

Questo nostro è semplicemente uno dei tanti Corsi di diritto ecclesiastico, i quali con la più grande libertà di metodo si sono professati finora nelle università dello Stato italiano. E appunto di quell'ampia libertà, che per parte nostra ci siamo arrogata, crediamo di dover rendere conto qui un po' in disteso.

Corso, *adunque: — non* Trattato *nè* Manuale *e neppure semplici* Istituzioni. *Un corso può tenere dei tre generi; e può perfino assumere, quando l'argomento e il momento il vogliano, uno sviluppo di* Monografia, *siccome è successo più volte anche a noi in questo libro.*

Diritto ecclesiastico italiano, *dicemmo ancora: — non* Diritto canonico *e neppure* Diritto ecclesiastico *in genere considerato. Ma la stessa designazione di Diritto ecclesiastico italiano noi l'intendemmo, non come i più l'intendono e come l'avremmo dovuta intendere anche noi se avessimo composto un trattato o un manuale o magari delle semplici istituzioni di tale materia. Argomento della nostra esposizione non fu, in vero, il solo diritto di derivazione o di applicazione esclusivamente italiane (e cioè: emanante dallo Stato italiano, od anche dalla Chiesa, ma per la sola Italia); sì bene tutto ciò che nella universa nostra disciplina stimammo dover importare massimamente ad uno studioso italiano. Il criterio della scelta non fu quindi oggettivo, ma soggettivo. L'italianità del nostro corso*

*risulta non tanto dal contenuto, quanto dall'intento. In altri termini: di fronte ad una materia, come la nostra, ch'è delle più vaste e certamente la più varia fra le giuridiche, come quella che presenta gli aspetti più disparati (diritto storico e diritto presente, diritto universale e diritto particolare, diritto statuale e diritto extra-statuale), parve al docente di poter spaziare con tutta libertà, scegliendo quanto gli sembrasse meglio adatto a formare la coltura giuridica e politica di un giovane italiano in un determinato stadio della nostra scienza e in un determinato momento della nostra vita nazionale. Il che non toglie punto — intendiamoci — che si ritengano degnissime della maggiore considerazione ed utilissime, quindi, a ricercarsi e ad insegnarsi tutte quelle altre parti della disciplina, che la tirannia del tempo e dello spazio ci ha costretti a tralasciare nel nostro corso, se non volevamo ridurne il contenuto a un fitto mosaico di proposizioni apodittiche. Ma l'*ipse dixit* non capacita più i nostri uditori. E anche un insegnamento universitario ha da essere, come dicono i pedagogisti, essenzialmente* formativo, *anzi che semplicemente* informativo. *Quanto poche invero rimangono, nei cervelli degli scolari, di quelle esatte nozioni che noi ci illudiamo di avervi ben puntate ad una ad una con gli spilli della nostra erudizione; e quale impressione invece, non si sa perchè, vi lasciano a volte per la vita quelle cose che vi sono entrate, non si sa come, o con una ventata un po' più veemente di entusiasmo da parte del docente o magari sulla tenue traccia di un'immagine felice!*

Metodo e Sistema (poichè libera scelta non vuol punto dire trattazione capricciosa ed inorganica) non potevano non risentirsi entrambi di cotesta concezione essenzialmente didattica, come dicemmo, e quindi eminentemente personale.

Abbiamo creduto, per esempio, di poter far a meno di tutte le consuete eleganze preliminari circa le designazioni, significazioni e ripartizioni varie della materia, circa la sua posizione enciclopedica, circa le sue fortune nei secoli e presso le varie genti, circa la sua letteratura, e così via. Le quali nozioni sarebbero anch'esse perfettamente a posto in un trattato o in un manuale o in un libro di istituzioni; ma in un corso non hanno senso, poichè allo studente mancano ancora dati e ter-

mini per poter rendersene personalmente conto e quindi giovarsene effettivamente. Del resto l'esempio ci è parso sempre da preferire alla definizione; e il processo di personificazione, e cioè il concretare in una figura d'uomo una corrente di idee, di gran lunga più efficace, almeno scolasticamente, che la più ingegnosa delle astrazioni. Insomma, ci siamo studiati di fare, ad onta dell'asperità della materia, un libro, prima che completo ed inappuntabile, semplicemente leggibile. Ma farsi leggere — quando e per quel tanto che ci si riesca — non è poi il metodo migliore d'insegnare?

E veniamo al sistema. Qui — a voler dire la cruda verità — non c'era da farsi troppi scrupoli a tentar nuove vie. Poichè siamo ancora al periodo dei tentativi. Lo stesso sforzo germanico, di gran lunga il più meritorio di tutti, non è riuscito però ancora a una vera saldatura delle molteplici e svariatissime parti, onde la disciplina si compone. Segnatamente fra il diritto di derivazione ecclesiastica e quello di derivazione statale non ebbimo fin qui che delle semplici giustaposizioni; il che, a dire il vero, si deve principalmente al secolare e non ancor sanato disaccordo fra le due entità o potestà, la Chiesa e lo Stato. Ma anche a proposito di un'altra delle nostre più grosse difficoltà, l'ultima parola della dottrina (e fu quella pronunciata con tanta autorità dallo Stutz) non conchiudeva forse per una recisa separazione della storia dal sistema? Ora questo a noi sembra un girare l'ostacolo, anzi che superarlo: — persuasi come siamo che storia e dogma non possano sceverarsi in un sistema giuridico perfetto. Or dunque, tentativo per tentativo, anche il più modesto, in tale condizione di cose, dovrebbe essere guardato con qualche simpatia.

Per parte nostra — fedeli anche qui al nostro intento essenzialmente didattico — abbiamo scelto la strada che ci conducesse più vicino alle discipline collaterali del diritto pubblico. Ed abbiamo quindi impostata tutta la nostra trattazione su tre principii, che sono appunto tra i fondamentali di queste discipline. E cioè:

1° Diritto pubblico subiettivo.
2° Autonomia.
3° Autarchia.

Intanto, a proposito di questi tre principii, è da osservare: — ch'essi sono fra di loro strettamente collegati, cosicchè (a non parlare della intuitiva connessione fra autonomia e autarchia) è questione perfino se nell'autarchia non si assommino i diritti subiettivi degli enti pubblici; e poi ancora, e massimamente, che tutti e tre quei principii ripetono la loro origine più remota dalla nostra disciplina.

Difatti, è dal duro nócciolo primitivo della libertà di religione che tutta la teoria dei diritti di libertà si venne poi faticosamente enucleando, poichè quello della inviolabilità della propria coscienza fu il primo e per un pezzo il solo diritto che l'individuo abbia accampato di fronte allo Stato. Inoltre, solo quando la dottrina pubblicistica si trovò di contro al masso erratico del diritto della Chiesa, dovette acconciarsi ad introdurre nelle sue costruzioni teoriche il concetto di autonomia. Finalmente, non è chi possa ignorare, come il quadro intiero degli enti giuridici, pubblici e privati, territoriali e personali, corporativi e non corporativi, e specie una delle figure centrali d'ogni ordinamento amministrativo, l'istituzione, fu un prodotto del diritto della Chiesa; prodotto che il diritto dello Stato non fece poi che mutuare, adattandolo alle sue particolari necessità ed ulteriormente elaborandolo. A ben guardare, quindi, noi siamo venuti operando con principii che possedevano ben da antico diritto di piena cittadinanza nel territorio della nostra scienza, e che vi possono quindi trovare ancora profittevole applicazione e precisamente nella veste meglio elaborata che altre scienze hanno saputo loro dare. Si tratta, insomma — se l'immagine non sarà per parere davvero troppo pedestre — di veri cavalli di ritorno, la cui giornata di lavoro non è però ancora finita.

Raggruppammo pertanto (Libro I) sotto il concetto di Diritto pubblico subiettivo, e con il titolo: La Libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo, *tutta quella materia, che usava designare come storia e sistema delle Relazioni fra lo Stato e la Chiesa; poichè tale materia va secondo noi riguardata oramai, non tanto dal punto di vista dei rapporti fra coteste due entità, di per sè e quasi astrattamente considerate,*

quanto da quello del diritto del cittadino ad un assetto di tali rapporti che rispetti e garantisca, innanzi tutto, la sua libertà di fede.

Raggruppammo poi (Libro II) sotto il concetto di Autonomia, e con il titolo: L'Autonomia della Chiesa, *tanto il cosidetto Diritto costituzionale ecclesiastico, quanto la dottrina delle sue Fonti; o più precisamente quelle che sogliono dirsi Fonti di produzione (Fonti in senso materiale) e Fonti di cognizione (Fonti in senso formale) del diritto ecclesiastico. Poichè un fatto non può sopra ogni altro non emergere allo sguardo del moderno giurista laico ed imporsi alla sua considerazione, di contro alla millenaria compagine della Chiesa e al grandioso corpo di leggi che ne scaturì, ed è il loro irremovibile resistere ad ogni tentativo che lo Stato faccia di scalzarli o anche solo di plasmarli secondo le proprie magari favorevoli viste.*

Raggruppammo finalmente (Libro III) sotto il concetto di Autarchia e con il titolo: L'Autarchia degli enti ecclesiastici, *la vasta e complessa materia del cosidetto Diritto amministrativo ecclesiastico, la più strettamente connessa, come è facile intendere, con il diritto dello Stato, e meritevole per ciò di una considerazione del tutto speciale da parte nostra. Non è, di fatti, tra i giuristi, chi non debba convenire che il risultato preminente e davvero decisivo dello svolgimento sempre più autoritario, gerarchico, accentratore del governo della Chiesa, stia appunto in questo, che soggetto normale della capacità giuridica nell'ambito del diritto ecclesiastico non è più la persona fisica, sì bene la persona giuridica. Anche il già tanto sparuto diritto di patronato non venne forse da ultimo spazzato via dal nuovo Codice di diritto canonico? Onde non vi è esagerazione nel conchiuderne che il diritto ecclesiastico è oramai diventato prevalentemente, per non dire esclusivamente, un diritto di persone giuridiche e più specialmente di istituzioni: — quanto meno per quel che può importare ed incombere allo Stato.*

Osiamo manifestare qui da ultimo la speranza, che questo nostro tentativo alquanto eterodosso (ma che miseria se, dopo più che trent'anni di insegnamento, qualcosa di personale e di diverso non si tentasse!) possa, oltre che al fine primario della

Scuola, conferire anche in qualche misura, sia pure modestissima, alla soluzione di quello, che già dicemmo essere il problema più resistente, e pure il problema centrale oramai della nostra sistematica: — trovare un collegamento, che non si fermi alla superficie ma penetri nella sostanza, fra il diritto della Chiesa e quello dello Stato.

INDICE

LIBRO I.
LA LIBERTÀ RELIGIOSA COME DIRITTO PUBBLICO SUBIETTIVO

SEZIONE II.

Stato e Chiesa in regime di Intolleranza.

PREMESSE.

Capo I.

Subordinazione.

A. Della Chiesa allo Stato.

B. Subordinazione dello Stato alla Chiesa.

Capo II.

Coordinazione.

Appendice.

PARTE SECONDA.

EPOCA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA.

SEZIONE I.

La Libertà religiosa.

Capo I.

Storia.

A. La Libertà religiosa come idea.

Capo II.

Il Giurisdizionalismo liberale.

Conclusione.

Giurisdizionalismo e Separatismo.

LIBRO PRIMO

LA LIBERTÀ RELIGIOSA
COME
DIRITTO PUBBLICO SUBIETTIVO

PRELIMINARI.

§ 1. — Libertà religiosa e Rapporti fra Stato e Chiesa.

I. - La storia dell'Occidente cristiano è dominata, in tutto il suo omai quasi bimillenario svolgimento, dall'azione di questi due massimi fattori: lo Stato e la Chiesa. Azione, ora concomitante, ora contrastante, strettamente intrecciata sempre. Dai più grandiosi eventi della politica internazionale, ai più modesti aspetti della vita locale; dalle somme correnti spirituali del mondo, ai più minuti atti della esistenza pratica d'ogni uomo, tutto riceve l'impronta dell'autorità della Chiesa. E quindi anche il diritto. Basti ricordare che mezzo secolo è passato appena dal tempo che uno degli istituti giuridici fondamentali della vita individuale, familiare, sociale, e cioè il matrimonio, era, e quanto ai suoi presupposti e quanto alle sue forme e quanto infine ai suoi effetti, rimesso totalmente ed esclusivamente al governo della Chiesa.

Nessuna meraviglia quindi che il regolamento dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, fra la potestà civile e la potestà ecclesiastica abbia costituito il problema centrale di tutta la politica e di tutta la speculazione pubblicistica nell'Età di mezzo, ed uno dei problemi capitali anche nell'Età moderna, fino, si può dire, ai nostri giorni. Non è forse esagerato l'affermare che essa è stata la questione politica culminante nella storia dei popoli fino al punto, in cui questa fu dominata dalla questione sociale.

Innumerevoli gli atteggiamenti pratici assunti da tali rapporti nelle diverse epoche e i regimi adottati nei diversi paesi e, in un medesimo paese, a seconda del prevalere di una o di un'altra corrente spirituale, o magari solo del succedersi di un regime politico ad un altro, di una dinastia ad un'altra, di un sovrano ad un altro, di un ministero ad un altro ecc. Infiniti poi i sistemi teorici escogitati e propugnati da ogni maniera di pensatori: teologi, filosofi, giuristi, e così via. Una immane congerie di atti legislativi e di convenzioni, una colossale biblioteca di scritti d'ogni maniera si è così venuta formando nei secoli; per modo che una semplice rassegna dei testi e dei libri basterebbe a fornire materia ad un corso.

Ma — data la natura e dato lo scopo del nostro insegnamento — ufficio nostro non può essere: nè di esporre nel suo completo svolgimento cronologico e nella totalità dei suoi atteggiamenti locali la storia di cotesti rapporti; nè di tentare un esame comparativo e critico dei sistemi teorici escogitati per regolarli; siccome si è venuto facendo, omai con ricca messe di risultati preziosi, da ricercatori e pensatori d'ogni nazione. Ufficio nostro è semplicemente di considerare la forma, onde la grande questione di tali rapporti si presenta pur tuttavia allo Stato moderno, e più particolarmente ancora allo Stato italiano; e di segnare ciò, che dalla esperienza del passato e dalla dottrina universale può ricavarsi per la sua migliore risoluzione: — sopratutto poi per una risoluzione, che risponda alla natura dello Stato moderno e alle esigenze del regime di libertà, in cui viviamo. Ed è, di conseguenza, il punto di vista del giurista, anzichè quello — non diciamo neppure del teologo o del filosofo — ma semplicemente dello storico, che dobbiamo qui assumere.

Ed allora un criterio di valutazione e di conseguente sistemazione della materia ci si impone di una importanza assolutamente decisiva: il criterio, cioè, di saggiare regimi pratici e concezioni teoriche alla stregua di quella primordiale e precipua fra tutte le libertà dell'uomo moderno, che è la *Libertà religiosa*; e poi di raggruppare ciò, che da una tale critica potrà risultarci, intorno a questo che è uno dei principii basilari del nostro diritto pubblico.

La nostra sistematica e la nostra trattazione si staccano nettamente e si differenziano, di tal maniera, da quelle prevalenti ancora negli ultimi e più autorevoli trattati della nostra materia. La loro sistematica e la loro trattazione, invero, si risentono pur tuttavia, a nostro modo di vedere, di sistemi governativi e di tradizioni scolastiche, oramai superati dalla realtà politica e, conseguentemente, da eliminarsi nell'insegnamento di una disciplina di diritto positivo, quale intendiamo appunto debba essere prevalentemente la nostra. Fissiamo meglio i termini del nostro distacco.

II. - I rapporti, di cui ci stiamo occupando, si instaurarono quando, al chiudersi dell'Età classica, si trovarono di fronte uno Stato avente carattere assoluto ed universale, come fu l'Impero romano, ed una Chiesa tendente essa pure all'assolutismo ed all'universalità, come la Chiesa cattolica. L'uno e l'altra, poi, si ritenevano di origine sovrumana, e quindi dotati di una esistenza indefettibile, trascendente cioè quella non solo degli individui singoli, ma di qualsiasi altra collettività od istituzione. Fine loro, sì, quello di procurare la felicità terrena e la salvezza ultraterrena di quegli uomini, i quali — o come cittadini o come fedeli — erano loro soggetti; ma cotesto fine essi credevano di potere, anzi di dovere perseguire senza e magari contro il concorso ed il consenso degli individui. E, d'altra parte, proprie finalità, da quel fine distinte e che man mano si fecero soverchianti ed assorbenti, essi perseguivano: finalità di dominio terreno, di supremazia politica ecc.; cosicchè gli individui, cittadini o fedeli che fossero, rimanevano in seconda linea di fronte alla duplice gerarchia, quasi come semplice materia di governo, come soggetti passivi della duplice amministrazione. I termini del grave problema erano, pertanto, lo Stato e la Chiesa, considerati come entità di per se stanti: — le due parti del secolare litigio di preponderanza erano quelle due formidabili autorità, l'Imperatore e il Papa: — gli attori del dramma grandioso, che spesso con le persecuzioni, con le guerre di religione, coi roghi e coi massacri degenerò nella più sanguinosa delle tragedie, ancora e sempre e sole le due massime forze spirituali, sociali e politiche dell'Età di mezzo. L'uomo, cittadino o fedele, è una quantità trascurabile nel

problema; è l'oggetto non il soggetto del litigio; è il semplice spettatore muto del dramma o la vittima incolpevole e spesso affatto inconsapevole della tragedia. Nè, dopo la rigida parentesi feudale e dopo il burrascoso periodo comunale, le cose sostanzialmente mutarono con il formarsi nell'Evo moderno di quelle Monarchie assolute e del correlativo concetto dello Stato, fornito di una sovranità non suscettiva di limitazioni, che ha tenuto il campo fino, si può dire, ai giorni nostri.

Il tenace persistere di coteste concezioni anche oltre il tempo che le vide nascere e giganteggiare, spiega la ragione per cui il problema venga tuttavia, nelle trattazioni d'ogni specie e pur nelle recentissime, formulato in questo modo: *Rapporti fra lo Stato e la Chiesa*; e impostato tutto quanto come se si trattasse principalmente e sostanzialmente dell'interesse rispettivo, e diremmo quasi tutt'affatto personale, delle due storiche istituzioni. Gran mercè se del farsi innanzi in cotesto dibattito, in cotesto che fu definito molto opportunamente una specie di *iudicium finium regundorum*, di una nuova parte, diremmo quasi grazie all'intervento di un terzo in causa, e cioè dell'*Individuo*, forte del patrimonio non più sopprimibile delle libertà faticosamente e sanguinosamente conquistate, si fa cenno, come di un *accidens* nella controversia, o di un elemento semplicemente integratore della indagine.

III. - Per lo statista moderno e per il giurista, che professi in una università pubblica questa nostra disciplina, le rispettive posizioni debbono essere invece addirittura rovesciate. Termine fondamentale del problema è l'uomo e l'assoluto rispetto della sua individualità; egli ha un diritto poziore e superiore da far valere nel litigio sopra tutte le pretese di supremazia di questo o di quell'ente, il diritto alla propria piena libertà religiosa; egli diventa il vero protagonista del dramma, nel quale gli altri attori si debbono oramai ridurre a rappresentare una parte secondaria, e quasi solo, diremmo, assecondatrice o integratrice dell'azione principale. Il problema va quindi enunciato così: *Tutela della libertà religiosa dei cittadini*; e va impostato per modo che gli infiniti sistemi teorici escogitati e i regimi pratici nei vari secoli e nei vari luoghi attuati per regolare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa ven-

gano considerati e vagliati e sfruttati solo subordinatamente a quell'intento, e diremo quasi in funzione di quella tutela.

Con che non si vuol punto dire che la Chiesa non possa in tutta libertà continuare a sancire per mezzo delle sue autorità e a professare per bocca dei suoi dottori gli antichi sistemi e le antiche teoriche, che noi, dal canto nostro, stimiamo sorpassati. Questa sua facoltà fa parte anzi di quel regime, che noi propugniamo; il quale deve garantire la piena libertà religiosa in tutte quante le sue manifestazioni, siano esse individuali, siano esse collettive o, diremo anche, istituzionali, e cioè fatte con le forme e con i mezzi di quei grandi organismi storici, che sono appunto le maggiori Chiese. Si vuol dire solamente, che lo Stato più non potrebbe considerare la protezione e il favore di coteste particolari manifestazioni come suo obbligo precipuo e specifico; e tanto meno spingere il suo favore fino a consentire che l'esercizio della libertà religiosa delle collettività o delle Chiese ridondasse a diniego e menomazione della uguale libertà di altre collettività o Chiese, e sopratutto a coartazione della piena libertà religiosa degli individui.

Nè si vuol dire neppure che lo Stato abbia ad essere esclusivamente quello che fu definito uno *Stato di diritto,* e cioè un semplice organismo di tutela e di amministrazione della giustizia fra i cittadini. Lo Stato è un *Organismo etico,* al quale nessuno dei supremi interessi morali può quindi essere indifferente, e fra essi, naturalmente, quello religioso. Solamente lo Stato dovrà non più, come un tempo, imporsi in questo campo ai cittadini; sì bene deve lasciare il primo luogo alla loro spontanea e libera determinazione ed azione; guardandosi dal favorire alcuno di cotesti interessi, non solo a scapito, ma a semplice preferenza degli altri.

Tutta questa parte della nostra trattazione si imperniera, di conseguenza, nel concetto della *Libertà religiosa come diritto pubblico subiettivo.*

Ci riserviamo di significare per quali ragioni storiche e teoriche, ed entro a quali limiti, crediamo che la libertà religiosa debba essere così concepita, più tardi, e cioè quando avremo acquisiti gli elementi, che stanno a fondamento di una tale concezione.

Le cose sopradiscorse bastano però a giustificare il metodo di trattazione, che in questo primo libro del nostro corso adotteremo, non distinguendo e distribuendo la materia per sistemi, siccome si fa da tutti i trattatisti, sì bene per epoche. La ripartizione fondamentale di questo primo libro sarà pertanto questa:

I. Epoca della misconosciuta o denegata Libertà religiosa, o, più brevemente, se bene meno esattamente, *Epoca della Intolleranza religiosa*;

II. *Epoca della Libertà religiosa.*

PARTE PRIMA.

EPOCA DELLA INTOLLERANZA RELIGIOSA

SEZIONE I.

LA INTOLLERANZA RELIGIOSA

CAPO I.

STORIA

§ 2. — La Tolleranza antica.

I. - L'Antichità classica non conobbe *Intolleranza religiosa* per questa semplice e decisiva ragione, che essa non conobbe il concetto o principio correlativo od inverso, e cioè quello della *Libertà religiosa*. I due concetti o principii nacquero, di un solo parto, solamente all'avvento del Cristianesimo.

La religione può essere considerata sotto tre diversi aspetti, o secondo tre successivi momenti del suo espandersi entro una serie di cerchi concentrici, che vanno dalla coscienza dell'individuo all'intiera umanità; e più precisamente: *a*) come fatto o sentimento *individuale*; *b*) come fatto o sentimento *nazionale*; *c*) come fatto o sentimento *universale*.

L'Antichità classica la considerò unicamente sotto il secondo dei tre aspetti, e non tenne conto se non del secondo dei tre momenti: il nazionale. Cosicchè questo cerchio, che nella elencazione logica appare come intermedio, è stato invece nella evoluzione storica il primordiale. Difatti la religione era nel-

l'Antichità considerata unicamente come una istituzione pubblica. Vale a dire, come cosa della comunità e non dell'individuo. E, per di più, come cosa spettante, al pari di ogni altra pubblica istituzione, al popolo che l'aveva creata, in modo esclusivo, e quindi non assolutamente come cosa attinente al resto della umanità. Per esempio, le religioni delle diverse città greche, di ognuno cioè degli Stato-città della Grecia erano simili; ma tuttavia il cittadino di uno Stato greco pregava soltanto gli Dei del suo Stato.

II. - Da questa concezione un primo ordine di conseguenze derivava.

1. A nessun cittadino, non diciamo era consentito, ma poteva cadere nella mente, di adottare una propria religione in contrasto con quella della generalità della sua nazione; a quello stesso modo che nessun cittadino può ancora oggidì pensare di foggiarsi istituzioni pubbliche sue particolari.

2. L'esclusivismo della religione degli antichi popoli consisteva in questo, che la religione si considerava come propria di ogni popolo speciale, soltanto a quello stesso titolo, che cosa sua propria era ritenuta ogni altra pubblica istituzione; ma tale esclusivismo, ognuno l'intende, si riscontra anche oggidì in qualsiasi ordinamento giuridico proprio di uno Stato particolare.

III. - Un ordine ulteriore di conseguenze discendeva poi da tali premesse:

1. Al modo stesso che la libertà era presso i popoli antichi concepita unicamente come la facoltà del cittadino di partecipare alla vita politica e al governo della collettività, e cioè come il libero esercizio di quelli che oggi si usano chiamare diritti civici, così anche la libertà in fatto di religione si ravvisava unicamente come consistente nella partecipazione ai riti della religione nazionale, e non già assolutamente nella possibile affermazione di qualsiasi diritto della coscienza individuale; poichè non nell'intimo delle coscienze, sì bene nelle forme della vita pubblica aveva sua sede la religione. Mancando una qualsiasi pretesa di tal fatta da parte dell'individuo, mancava pure naturalmente qualsiasi presupposto o diremmo incentivo alla coazione delle coscienze da parte dello Stato.

L'accusa mossa a Socrate, e che gli costò la vita, vale a dire l'accusa di volere importare deità nuove, aveva un fondamento tutto quanto politico; lo si accusava cioè di una specie di attentato contro le istituzioni della repubblica. E una vera riprova di ciò si ha nel fatto che Socrate, pur dichiarando ingiusta l'accusa, lo facesse rimanendo, diremmo così, entro la cerchia concettuale dell'accusa medesima, e cioè senza punto accampare un qualsiasi diritto della propria coscienza a professare quella fede che più gli piacesse. Del resto, già Bacone ebbe acutamente a rilevare, che le religioni di Grecia e di Roma ebbero leggende, miti e riti in quantità esuberante; ma nulla che possa chiamarsi a rigor di termine un dogma. Senonchè l'intolleranza religiosa trovò sempre e trova tuttodì, come tosto vedremo, il suo più essenziale fondamento precisamente in un dogma, nel cosidetto dogma della esclusiva salvazione: *extra Ecclesiam nulla salus.*

2. Per un altro verso i popoli antichi, al modo stesso che consideravano cosa tutta propria e per essi ottima, la loro religione, così ritenevano pure la religione particolare e propria degli altri popoli come ottima per essi. Di qui una universale tolleranza in fatto di religione. Manca, quindi, ai popoli antichi ogni spirito di proselitismo ed ogni proposito di propaganda. Quando Roma ebbe raccolti sotto il suo dominio tutti i popoli, non trovò nulla di più naturale che dare ospitalità ai loro Dei nella capitale dell'Impero, in un tempio apposito che fu detto appunto Panteon. E allora si avverò il curioso fenomeno, non solo più di una specie di conguaglio delle proprie divinità con quelle di altre genti (come si era visto quando i Romani usarono di fare corrispondere i propri Dei a quelli dei Greci: Marte ad Ares, Giunone ad Hera, e così via, o quando Tacito nella *Germania* fa corrispondere ad ogni singolo Dio tedesco una Divinità romana, per esempio, Wotan ad Ercole); ma di una vera messa in comune delle divinità, cosicchè i Romani non ebbero difficoltà di rivolgere preghiere a nuove divinità galliche, ed accolsero i più svariati e singolari culti orientali, quello di Mitra, per esempio.

IV. - Se non che, in conformità appunto di questi concetti, come fu costituito l'Impero, quale entità politica superiore ai

singoli Stati, i Romani ritennero di lor pieno diritto, e quasi di necessità, di foggiare un culto imperiale, il culto dell'Imperatore divinizzato. E già a Cesare, al divo Giulio, si rivolsero preghiere in nome dello Stato, e Augusto fu posto nell'Olimpo. Per la cura poi del culto imperiale erano nominati nelle provincie particolari sacerdoti. Questo nuovo culto non era per i Romani che la logica e quasi fatale espressione della nuova entità politica, l'Impero. Essi non lo sostituirono, ma semplicemente lo aggiunsero agli altri culti, che non furono quindi soppressi ma pienamente rispettati; a quel modo medesimo che le istituzioni imperiali, man mano che venivano estese ai vari popoli conquistati, non tolsero punto di mezzo le istituzioni di cotesti popoli, quando a quelle imperiali non contrastassero.

Ora è da por mente a questo che se i Romani furono condotti a perseguitare prima i Giudei e poi i Cristiani, non vennero mossi da quello che ottimamente fu poi definito come *odium theologicum*, sì bene da pure ragioni politiche. Nel disprezzo che e Giudei e Cristiani professavano, come vedremo, per le religioni di tutti gli altri popoli; nel rifiuto irriducibile dei Cristiani a prestare omaggio al culto del Genio imperiale, essi ravvisarono un attentato, non già alla loro religione, ma alle istituzioni fondamentali dell'Impero, un reato cioè di carattere politico e di ordine pubblico. Sommamente caratteristico a questo riguardo è il fatto che fra le accuse mosse ai Cristiani vi fu, a un dato momento, quella a primo aspetto assolutamente paradossale di *ateismo*; la quale però appare perfettamente logica, data la concezione romana della religione, di fronte al dispregio dei Cristiani per tutti gli Dei e al loro rifiuto di inchinarsi all'Imperatore divinizzato. Il fondamento delle persecuzioni è quindi tutto quanto politico-sociale. E i procedimenti contro i Cristiani ebbero, difatti, al dire del Mommsen, nei primi secoli semplicemente la forma di una *coercitio* poliziesca e non di una *cognitio* giudiziaria; si procedeva, in altri termini, contro di essi come contro dei perturbatori dell'ordine pubblico, e non già come contro colpevoli di un qualsiasi reato di carattere religioso; concetto questo assolutamente estraneo all'ordine giuridico di allora ed alla mente dei Romani.

§ 3. — L'Intolleranza cristiana.

I. - Con il diffondersi del Cristianesimo nell'Impero romano una concezione fondamentalmente diversa della religione si venne opponendo all'antica. Dei tre aspetti o momenti soprasegnati, il Cristianesimo considerò, invero, essenzialmente i due estremi, e cioè l'individuale e l'universale, trascurando quello intermedio, e cioè il nazionale.

I Cristiani avevano ereditato dal Giudaesimo l'idea monoteistica, e cioè l'idea di un Dio unico per tutti gli uomini e innanzi a cui tutti gli uomini erano uguali: « Dio padre e l'infinito pregio dell'anima umana »; questa è l'essenza del Cristianesimo.

La religione non fu pertanto considerata solo come una istituzione di Stato. Essa fu concepita essenzialmente come un rapporto intimo ed immediato della coscienza individuale con la divinità, e cioè come un fatto essenzialmente ed esclusivamente personale. Ma poichè l'unico Dio è padre di tutti quanti gli uomini, quel rapporto intimo ed immediato è e deve essere in tutti gli uomini senza distinzione di luoghi e di tempi; vale a dire non può non essere un fatto eminentemente universale.

II. - Da queste premesse discendevano necessariamente queste conseguenze.

1. Se unico è il Dio *vero*, tutti gli altri Dei sono *falsi e bugiardi*. Le religioni degli altri popoli sono quindi errore, superstizione, aberrazione condannabile. Non solamente questo, ma ancora *perdizione*. Solamente gli uomini che riconoscano il Dio vero, che gli prestino obbedienza, che ne professino il culto, negando ad ogni altra religione riconoscimento, obbedienza e culto, possono goderne la grazia, ed ottenere nell'altra vita la eterna salvazione. Ecco adunque il dogma: *extra Ecclesiam nulla salus*. Ma ecco nascere pure, ad un medesimo parto, l'idea della *libertà religiosa*, e quella, diametralmente contraria, e cioè l'idea della *intolleranza religiosa*. Ecco na-

scere cioè l'idea che nulla e nessuno, non lo stesso Stato e non quindi l'Impero, possa coartare la coscienza di chi creda nella religione vera; ma al tempo medesimo ecco nascere pure il disprezzo per tutti coloro, chiunque siano, quali che siano le loro virtù, che in tale religione non credano: vale a dire l'*odium theologicum*.

2. Se unica è la religione vera, bisogna adoperarsi perchè: da una parte, le religioni false siano disperse e sterminate, e, da un'altra parte, perchè tutti gli uomini siano condotti alla conoscenza del solo vero Dio, e ciò al fine di farli partecipi dell'eterna salvezza. Di qui lo spirito di proselitismo e il fervore di propaganda propri della religione cristiana. Proselitismo e propaganda che, dato il fine loro che è di fare il bene di chi erra, non si potevano arrestare di fronte alla scelta dei mezzi, ma dovevano ricorrere, se necessario, alla coazione e alla conversione forzata.

Libertà ed Intolleranza religiosa non rimasero, difatti, come concetti soltanto dialetticamente correlativi; ma si trasformarono subito in due principii pratici, che la nuova Chiesa invocò ed applicò — a seconda dei casi — con vece alterna.

III. - Caratteristici sopra ogni altro sotto questo rispetto, e gravi di conseguenza, l'esempio e l'insegnamento di Agostino. Il rivolgimento che in lui si operò a questo riguardo costituisce uno dei punti più singolari e più decisivi, non soltanto nella sua individual psicologia, non soltanto ancora nella dottrina generale dei moventi psicologici della intolleranza religiosa, ma nella storia medesima della Chiesa, anzi della intiera umanità. Agostino, fintantochè gli eretici ebbero una posizione preponderante in Africa e lo perseguitarono, fu egli pure un fervido fautore delle più liberali tendenze; ma poi non si fece scrupolo di invocare l'aiuto della potestà civile contro i Donatisti, e di ripudiare recisamente ed esplicitamente il principio della libertà di coscienza. L'esposizione e la critica dei passi delle sue opere, ove egli difende tale singolarissimo cambiamento di condotta e di idee, si possono trovare omai in innumerevoli autori. Fra i passi più caratteristici è certo quello della sua lettera a Vincenzo, ove dice:

« Mea primitus sententia non erat, nisi neminem ad uni-

« tatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, dispu-
« tatione pugnandum, ratione vincendum, ne fictos catholicos
« haberemus, quos apertos hereticos noveramus. Sed haec
« opinio mea, non contradicentium verbis, sed demonstran-
« tium superabatur exemplis. Nam primo mihi opponebatur ci-
« vitas mea; quae cum tota esset in parte Donati, ad unitatem
« catholicam timore legum imperialium conversa est; quam
« nunc videmus ita huius vestrae animositatis perniciem de-
« testari, ut in ea nunquam fuisse credatur ».

La buona prova fatta dalla coercizione imperiale nella sua città lo persuade siffattamente, ch'egli altrove può enunciare come principio generale: « multis enim profuit prius timore « vel dolore cogi, ut postea possent doceri »; trovando anzi che tale coazione non è meno a lodarsi di quella che si eserciti su di un infermo preso da delirio e in procinto di cacciarsi in un precipizio. Ma a lui, a parte un'infinità d'altri argomenti dedotti o dalla analogia coi più gravi crimini o dagli esempii dell'Antico Testamento, si deve massimamente: *a*) di avere, invocando per il primo a sostegno della coazione religiosa le parole del Vangelo di San Luca (XIV, 23): *Compelle intrare*, fornito a tutte le posteriori persecuzioni la citazione favorita e quasi la parola d'ordine; *b*) e in secondo luogo di avere, enunciando questa domanda: *Quae est enim peior mors animae quam libertas erroris?* posto quella, che di tali pesecuzioni apparve e appare tuttora come la giustificazione fondamentale. Il suo esempio e la sua dottrina, che bene il Bluntschli ha compendiata così: « allorchè predomina l'errore è bene invocare la libertà di coscienza, allorchè invece predomina la verità è giusto usare la coazione », sono rimasti esempio e dottrina direttivi per la Chiesa: e sebbene egli, con un'amabile inconseguenza, come dice il Lecky, abbia praticamente esortato tutti a non colpire gli eretici con la pena di morte, pure della sua autorità non tralasciarono di farsi forti in seguito anche i persecutori più sanguinari.

§ 4. — L'intolleranza civile.

A. Il Diritto romano-cristiano.

I. - Abbiamo accennato testè alla coercizione imperiale. Vediamo come e perchè essa si formò.

Convertiti gli Imperatori romani al Cristianesimo, e riconosciuto questo come *religio licita* da Costantino il Grande con l'editto di Milano del 313, le dottrine dell'intolleranza religiosa trovarono immediatamente un nuovo, larghissimo e terribilmente fruttifero campo di applicazione. Difatti, quella che era stata fino allora una pura *intolleranza ecclesiastica*, si trasformò in *intolleranza civile*, e si armò per i suoi intenti di tutti i mezzi coercitivi, dei quali lo Stato poteva disporre.

Cotesto trasformarsi o, se si vuole, snaturarsi della *intolleranza ecclesiastica* (sentimento pienamente giustificabile e rispettabile, quando esso sia contenuto nel puro ambito dei sentimenti; in quanto non si può pretendere che chi crede unicamente vera la propria credenza possa approvare nel suo intimo l'altrui, cosicchè cotesto sentimento si riscontra pressochè inseparabile da ogni fervida e possente fede) in *intolleranza civile* (uso della coazione materiale e di ogni altro mezzo più violento e occorrendo sanguinario per debellare le altrui religioni e costringere i loro addetti a professare quella adottata dallo Stato) fu uno degli eventi più imponenti e più tremendi nella storia dell'umanità. Il trapasso era fatale. Si comprende, cioè, che, non appena chi deteneva la somma dell'autorità si diede a professare la nuova fede, stimasse non solo lecito, ma di suo imprescindibile dovere, di combattere per il trionfo della propria religione con tutti i mezzi di cui disponeva. E a volte appunto i principi, più segnalati per virtù private e pubbliche, si mostrarono i più infervorati nell'adempimento di cotesto loro presunto dovere. Era quindi inevitabile che ogni forma di dissidenza in fatto di religione fosse considerata, in sè e per sè, come un vero reato.

II. — È da notare però che l'applicazione di coteste nuovissime dottrine politiche di intolleranza accadde solo per gradi. Prima, cioè, in rapporto ai soli fautori delle numerosissime sette eretiche, pullulate fin dai primi secoli nel seno dello stesso Cristianesimo. Più tardi, quando cioè il Cristianesimo non soltanto fu riconosciuto come *religio licita*, ma come *religione ufficiale* dello Stato romano, e questa qualità fu tolta al Paganesimo, anche in rapporto ai seguaci della antica religione dello Stato. Per tal modo, contro due figure di avversari, ben distinte l'una dall'altra, si appuntarono le armi dell'intolleranza: da una parte *eretici, scismatici, apostati*; e dall'altra: *pagani*, o *gentili*, o *idolatri*. Difatti le prime deroghe dall'antica tolleranza religiosa romana, e le prime violazioni della libertà religiosa si ebbero per opera di Costantino medesimo, il quale rispettando bensì i Pagani (e non avrebbe potuto non farlo, dato che egli soltanto in fin di vita, come è risaputo, si convertì alla nuova fede) perseguitò per altro gli eretici Cristiani d'ogni maniera e d'ogni denominazione: Novaziani, Valentiniani, Marcioniti, Paulianisti, Ariani, ecc. Ma già Graziano e Teodosio il Grande, dominati dall'autorità di S. Ambrogio, iniziano quell'opera legislativa ostile al Paganesimo, che finì con sancire gravi e dirette restrizioni alla libertà di culto dei seguaci dell'antica credenza. Al tempo stesso gli Ebrei perdevano i privilegi, di cui anticamente avevano goduto.

Finalmente nella legislazione di Teodosio II e di Valentiniano III la libertà religiosa di tutti i dissidenti venne depressa per modo, che anche la più lieve delle deviazioni dagli insegnamenti della Chiesa fu punita come *crimen* pubblico, in alcuni casi perfino con la pena di morte. Ecco difatti alcuni passi decisivi. C. Theod. XVI, tit. V, c. 28: « Haereticorum vocabulo continentur et latis adversus eos sanctionibus debent succumbere qui vel levi argumento a iudicio catholicae religionis et tramite detecti fuerint deviare ». E più sotto alla cost. 40: « Volumus publicum crimen esse, quia quod in religionem divinam committitur, in omnium fertur iniuria ».

III. - Le disposizioni contro i reati di religione vennero man mano crescendo e di numero e di gravità. Secondo il calcolo del Loening, nel periodo di 67 anni si ebbero ben 68 leggi contro gli eretici. Il Codice di Giustiniano raccoglie, coordina e completa tutte coteste disposizioni imperiali contro eretici, scismatici, apostati, blasfematori, pagani e giudei. E con la universale e secolare autorità, di cui godette in Europa fino ai tempi nostri, esso fornì poi il più saldo appoggio all'intervento dei principi nella difesa della fede cristiana.

Da un' altra parte, e cioè dalla parte della Chiesa medesima, la nuovissima opera legislativa, che essa veniva compiendo quale potestà pubblica riconosciuta oramai dallo Stato romano, recava un valido rincalzo a coteste condanne della potestà civile. I Concilii, invero, accogliendo e legalizzando la teoria agostiniana, fanno ai principi obbligo di punire gli eretici; e di quest' obbligo già Leone I richiede l' osservanza dall' imperatrice Pulcheria contro gli Eutichiani, e Pelagio I da Narsete contro i scismatici d' Italia; mentre Isidoro di Siviglia lo enuncia come principio generale nelle sue Sentenze.

B. Il Diritto medioevale.

I. - Si deve però riconoscere che nel primo Medioevo, pur rimanendo ferma la dottrina dell'intolleranza, non se ne fece se non una rara e moderata applicazione.

Quanto alla autorità secolare, occorre tener presente anzitutto come i nuovi Dominatori germanici avessero un alto concetto della libertà individuale; e come, per di più, essi avessero, nel convertirsi al Cristianesimo, accolto l'Arianesimo, e cioè una credenza dissidente; onde furono indotti a cercare di conciliarsi i popoli conquistati, rispettando la religione di essi, che era invece la cattolica. Nè le cose mutarono quando cotesti Dominatori si convertirono al Cattolicismo, perchè allora essi usarono ogni riguardo a quelli dei loro, che erano rimasti fedeli all'antica credenza.

Quanto alla autorità ecclesiastica, è pur da notare che una grande mitezza verso gli acattolici fu dimostrata da alcune

delle più grandi figure della Chiesa, per esempio da Gregorio Magno. Ma sopratutto è da rilevare, come mancasse omai occasione di applicare le antiche massime intolleranti, scomparsi essendo oramai i pagani ed essendo rarissimi gli eretici. L'eresia infatti era sorta sopratutto nel mondo orientale, infervorato di disquisizioni teologiche e tutto dominato dallo spirito sofistico greco. Rotto ogni legame tra l'Occidente e l'Oriente, l'eresia scomparve pressochè completamente dall'Europa occidentale, per la poca propensione delle menti latine alle disquisizioni teologiche, e per il loro spirito eminentemente giuridico, e cioè deferente all'autorità e alla disciplina. Ed è poi ancora da rilevare la piena corrispondenza in quel primo Medioevo dell'istituto ecclesiastico con lo spirito e i bisogni del mondo.

II. - Ma quando, valicato il mille, i germi, portati in Occidente dalla lenta infiltrazione di eresie orientali, trovarono nel disagio economico delle plebi e nella avversione dell'universale al fasto e alle sregolatezze del clero il terreno propizio, specialmente nell'Italia superiore, per un ripullulare minaccioso, improvviso; quando lo spirito cavalleresco francese e insieme quello commerciale italiano generarono le crociate, e le crociate, rinfocolando gli odii di religione, sostituirono alla figura scomparsa del *pagano* quella nuovissima dell'*infedele*; quando infine la diffidenza per la più progredita e naturalistica coltura dei giudei, sviluppatasi in parte nei loro commerci con gli infedeli, e l'invidia della loro prosperità attirarono nuovamente su di essi il malvolere dei cristiani; allora Papato e Impero, i due grandi lottatori dell'agone medioevale, sostarono a tratti dall'immane contesa per picchiare concordi sui nemici della fede. *Eretici, infedeli, giudei*, ecco quindi ristabilito l'antico, triplice bersaglio dell'intolleranza.

Le armi papali e imperiali si appuntarono, per altro, a gara, massimamente contro i cristiani *eretici*. Poichè se l'Impero e i principi secolari, più avidi, preferirono troppo sovente di spiegare il loro zelo, anzi che nelle dubbie e pericolose imprese d'oltremare, nella spogliazione degli *ebrei*, le cui ricchezze appetivano; la Santa Sede invece, più disinteressata, si mostrò sempre assai benigna verso gli ebrei, e cercò

invece di volgere il rinnovato fervore religioso verso la Terra Santa, e quindi contro gli *infedeli*.

Comunque però, l'intolleranza religiosa cristiana si rimette ora in moto con tutto il suo nativo assolutismo; e l'intolleranza civile non solamente le viene dietro pronta ad ogni cenno, ma a volte le passa innanzi e la supera.

Già negli accordi di Verona del 1184 tra Federico Barbarossa e Lucio III, si conviene, che al bando della Chiesa debba accompagnarsi per gli eretici il bando dell' Impero. Vale a dire, l'eretico è messo fuori, non soltanto dalle leggi ecclesiastiche, ma da quelle civili, e non ne gode più la protezione; così che la sua persona e le sue cose possono essere impunemente manomesse da chiunque, e nessuno può più avere commercio con lui, non i genitori, non il consorte, non i figli.

III. - Un formidabile incremento alla dottrina non solo, ma alla pratica dell'intolleranza lo diedero due eventi, per tanti altri rispetti meritamente celebrati come fattori di incivilimento in Europa: vale a dire il risorto studio del diritto romano da una parte, e da un'altra parte il formarsi di una nuova scienza, quella del diritto canonico, che appunto in quest' epoca si avvera come riflesso del risorto studio del diritto romano. Difatti la conoscenza diffusasi di bel nuovo del *Codice giustinianeo* metteva sotto gli occhi dei reggitori le antiche leggi persecutrici degli Imperatori romano-cristiani. Da un altro canto la famosa collezione canonica di Graziano, vale a dire il suo *Decreto*, raccogliendo e sistemando i passi più intolleranti degli antichi Padri e scrittori della Chiesa, forniva alla autorità ecclesiastica un nuovo testo per le persecuzioni religiose.

IV. - Ma il fatto più saliente fu il sorgere in questo periodo di una pena specifica contro l'eresia. Per il reato d'eresia il diritto penale romano aveva sancito le medesime pene che per qualunque altro delitto, non esclusa la pena capitale. Il Medioevo conobbe per il reato di eresia una pena speciale, quella del rogo.

È conforme invero a tutte le epoche di civiltà poco progredita, ed è proprio anche oggidì dei popoli primitivi, che la pena non sia uguale per qualunque reato, e varii soltanto di

gravità a seconda della gravità del reato. Le legislazioni primitive non applicano semplicemente questo criterio quantitativo, sì bene anche un criterio qualitativo, facendo corrispondere ad ogni determinato reato una specie determinata di pena, che con esso presenti una certa corrispondenza formale, ed abbia quindi un suo particolare significato simbolico. Per esempio, colui che ha spergiurato subirà il taglio della lingua, il transfuga il taglio di un piede, e così via. È a questa concezione, in fondo, che si informa tutto il diritto penale della Divina Commedia, secondo quella cosidetta legge del *contrapasso*, per cui ad ogni colpa il Poeta assegnò una speciale forma di espiazione e di pena.

Il rogo era stato dapprima unicamente una pena di uso popolare germanico per i rei di magia o di maleficio, i quali venivano dall'ira popolare arsi vivi sulle piazze. Essa divenne man mano una pena di diritto consuetudinario in Germania e nella Francia settentrionale, e fu usata contro gli eretici. Per la prima volta Alfonso II (1194) e Pietro II (1197) di Aragona la sancirono con propri editti quale pena legale e specifica contro l'eresia. Federico II di Svevia l'accolse nella sua legislazione per l'Italia, e poi la introdusse nel diritto imperiale. Le leggi statutarie italiane furono costrette a sancirla per ingiunzione così di questo principe come del suo grande avversario, Innocenzo IV. Nel 1315 i re di Francia l'ammisero nella loro legislazione. Ultima a riconoscerla fu l'Inghilterra, che la sancì con uno statuto del 1401 dal titolo molto significativo: *De haeretico comburendo*.

Così il Medioevo, apertosi in un ambiente di larga tolleranza, si chiudeva tra le fiamme dei roghi ed una universale e implacabile intolleranza; la quale, come è stato acutamente osservato, era imposta allo Stato ed alla Chiesa dai popoli stessi, fanatici e feroci contro gli eretici.

C. La Dottrina ortodossa.

Anche molto innanzi nell'Evo moderno la dottrina e la pratica ortodossa delle diverse chiese maggiori hanno riaffermati e applicati questi principii, non solo di intolleranza, ma di fiera persecuzione.

I. - Nel 1520 Leone X, d'accordo con la Facoltà della Sorbona, condannava acerbamente la tesi di Lutero: « haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus ». Ed arsi vivi in Roma furono, tra gli altri, Aonio Paleario nel 1570, e Giordano Bruno nel 1600. Del resto Gregorio XIII esaltava gli eccidi della Notte di S. Bartolomeo; Clemente VIII si scagliava contro l'Editto di tolleranza di Nantes; ed Innocenzo X condannava gli articoli della Pace religiosa di Westfalia.

Il punto di vista cattolico non è sostanzialmente mutato neppure oggidì. Non si sono visti forse ancora nel 1862 due celebri prelati cattolici, il Ketteler ed il Martens, disputare intorno al punto: se la pena del rogo, a cui la Chiesa condannò gli eretici durante l'Età di mezzo e più innanzi ancora, avesse o non un fondamento dogmatico? Certo, sarebbe ridicolo dedurre da ciò, che la Chiesa, forte di tale fondamento dogmatico, sarebbe ancora per decretare, quando lo potesse, l'arsione degli eretici. Nè d'altra parte bisogna credere, che tre secoli omai di veemente aspirazione verso la libertà religiosa, e il lento, ma sicuro trionfo di essa nelle leggi dei popoli civili, non abbiano modificate, almeno nella forma, le dottrine della Chiesa. Ma il loro pernio riposa pur sempre sostanzialmente sulle sue basi medioevali.

Poichè i Pontefici del secolo XIX, non solo rinnovarono la scomunica *latæ sententiæ* contro apostati, eretici, scismatici, ecc., ma condannarono fierissimamente ogni idea di libertà religiosa. Gregorio XVI nella enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832 dichiara questa libertà un *pestilentissimo errore* un *deliramento sgorgato dal putidissimo fonte dell'indifferentismo.* Pio IX, ribadendo questa condanna, riprende l'antico argomento di Agostino contro i sostenitori della libertà di coscienza, con dire che essi « *dum vero id temere affirmant, haud cogitant et considerant, quod libertatem perditionis praedicant* ».

II. - Per rispetto alla Chiesa greca è da notare come le disposizioni intolleranti del diritto imperiale romano fossero passate intatte nelle raccolte del diritto bizantino e da queste nei libri dogmatici della religione ortodossa. La quale è rimasta per questo rispetto, come del resto per ogni altro, ferma nei suoi principii iniziali, senza che un tratto di tempo oramai più

che millenario abbia, come è noto, nulla mutato di essenziale alla sua originaria figura.

Prima ancora che l'Occidente vedesse il fanatismo cattolico alzare i suoi roghi, l'Oriente aveva un martire del libero pensiero in quel Martino, condannato nel 1157 ad esser arso vivo, per aver negato la natura umana di Cristo. Il che lo fa primo iniziatore della setta dei ***Raskolniks***, contro il cui accrescersi a milioni di aderenti il Governo russo tentò opporre, ma indarno, tutti i più acerbi rigori della sua intransigenza.

Ancora sotto l'imperatore Alessandro III, il famoso procuratore dello Czar presso il Santo Sinodo, e cioè la suprema autorità ecclesiastica della Chiesa russa, Costantino Pobedonoszeff, ribadiva in un libro, che levò grande rumore, le massime più antiliberali in fatto di religione.

III. - Dai principii onde notoriamente la Riforma protestante prese le mosse, qualunque spirito moderno non potrebbe, procedendo semplicemente a fil di logica, non dedurne la necessità di proclamare la libertà di coscienza e di culto nell'ambito almeno del Cristianesimo. Ma correlazione logica non è concatenazione di fatti storici; e i Riformatori da quei principii, per un complesso appunto di ragioni storiche, non seppero dedurre come conseguenza la proclamazione della libertà religiosa.

A spiegare questa contraddizione si sono affaticati tutti gli apologisti moderni della Riforma. E chi, come il Vinet, la attribuì a semplice inconseguenza dei Riformatori; chi, come il Wilda, alle passioni umane esacerbate e fuorviate dalla politica; chi, come il Kahl e lo Schaff, alla immaturità dei tempi; chi infine, come il Friedberg, alla originaria cultura cattolica dei Riformatori, da cui non seppero affrancarsi. Ma la cosa è rimasta così incerta e disputabile, che ancora nel 1911 un tedesco, il Paulus, scriveva un libro per dimostrare che la libertà religiosa nulla deve alla Riforma; e l'anno di poi un altro tedesco, il Völker, un altro libro per dimostrare l'opposto.

Checchè sia di ciò, certo è che Calvino, facendo ardere lo spagnuolo Serveto a uno dei crocicchi di Ginevra nel 1553, perchè colpevole di non credere al dogma della Trinità, poneva la Riforma sullo stesso piano del Cattolicismo più intran-

sigente. E mentre il suo fido collaboratore e seguace Beza scriveva l'apologia di quel supplizio; il fido collaboratore di Lutero, il mite Melantone, plaudiva all'arsione di Serveto chiamandola *pium et memorabile ad omnem posteritatem exemplum*. Il capo dei Riformatori di Strasburgo, Bucer, era un entusiastico fautore dell'arsione degli eretici. Più difficile e complesso il giudizio per rispetto a Lutero, nel cui pensiero s'incontra un dualismo, che ha dato molto da pensare agli studiosi dell'opera sua. A lui, è vero, appartiene, oltre a varie altre manifestazioni contrarie alla coazione religiosa, quella tesi, della quale già dicemmo: « *Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus* ». Ma di lui sono pure i procedimenti intolleranti contro cattolici, riformati o semplici avversari come Erasmo di Rotterdam; suo il consiglio ai principi di castigare coloro che insegnano massime contrarie agli articoli della fede cristiana; suo ancora la tanto laconica quanto espressiva sottoscrizione alla proposta, che i teologi di Wittemberg avevano fatta, si dovessero punire con la spada gli Anabattisti: « *Placet mihi, Martino Lutero* ».

Vero è quindi soltanto, che solo più tardi, per merito di altri uomini più logici, più coscienziosi e più generosi, i principii fondamentali della Riforma, accoppiati allo spirito vivificatore dell'Umanesimo, generarono la piena libertà di religione.

§ 5. — La Tolleranza civile.

a) *In generale.*

I. - Venuta meno la unità imperiale romana e poi la effimera unità imperiale carolingica, mancò il fondamento materiale politico alla attuazione di quel concetto e di quell'intento, che avevano ispirata la politica ecclesiastica tanto dell'Impero romano quanto dell'Impero carolingico; vale a dire, che all'assoluta unità politica dovesse accompagnarsi una assoluta unità religiosa. Per un altro verso poi, anche il fondamento materiale ecclesiastico per tale assoluta unità religiosa venne meno, da prima, con la scissura della Chiesa greca dalla Chiesa

latina, e più tardi con lo staccarsi dalla Chiesa romana delle Chiese evangeliche. Eppure, ad onta che cotesti suoi massimi puntelli fossero stati abbattuti, il principio di tale unità civile-religiosa non fu punto abbandonato. Soltanto, esso venne circoscritto in più ristretta sfera. Vale a dire, non si trattò più dell'unità di un impero solo e di una chiesa sola per tutta la umanità; sì bene di una unità politico-ecclesiastica, limitata ad ogni singolo territorio. Per ognuno di questi molteplici territori, come uno era lo Stato, una del pari doveva essere la Chiesa. L'unità politico-ecclesiastica non potè più essere, se così ci è lecito dire, *universale*, ma solo *particolare*. Però, anche così ristretta, l'*unità* dei due istituti importava, non solo la loro *unicità*, ma anche, come vedremo, la loro *unione*.

Per questa ragione tutti gli Stati, anche nell'Evo moderno, considerarono come loro precipuo dovere di mettere i loro mezzi di coazione al servizio dell'unica Chiesa del loro territorio; all'intento di mantenere a qualunque costo l'unità ecclesiastica accanto all'unità civile. Le persecuzioni spietate degli eretici, e poi, quando si produssero i grandi scismi in Europa, le ferocissime guerre di religione, sono un portato di questa concezione. Ne conseguiva che gli Stati avessero un rigido carattere confessionale; e che fossero tenuti a fare una esplicita professione di una fede positiva, difendendone i dogmi, celebrandone ufficialmente le cerimonie. Il sovrano si considerava come un padre di famiglia rispetto ai suoi sudditi, e come un proprietario del territorio dei suoi Stati. Doveva quindi curare la salvezza religiosa dei cittadini; e dall'altra parte poteva disporre liberamente della fede di coloro che abitavano sul proprio territorio.

Questo principio ebbe una applicazione quanto mai drastica sopratutto in Germania, quando con la Riforma protestante i vari Stati germanici si accostarono a confessioni religiose diverse; onde accadeva, specialmente nei primi tempi della Riforma, che un sovrano passasse improvvisamente da una confessione religiosa all'altra. A lui, invero, si concesse di fissare la confessione religiosa dei propri sudditi (*jus reformandi*); e ciò in base a questa veramente enorme massima di diritto pubblico, espressa con il più atroce dei bisticci: « *Cuius est regio, eius et*

religio». Il che valeva quanto dire che il sovrano poteva mettere ai suoi sudditi questa tremenda alternativa: o di abbracciare la confessione che egli aveva adottata, o di andarsene dai suoi Stati (*beneficium emigrandi*).

Per una specie di emulazione con i sovrani protestanti, anche quelli degli altri paesi, rimasti cattolici, si vennero attribuendo le medesime facoltà in questa materia. Cosicchè ovunque, in Europa, si sarebbe quasi potuto dire che lo Stato medesimo, quale entità superiore e distinta dagli individui singoli, quale persona giuridica, si considerasse e si atteggiasse, come vincolato da doveri religiosi suoi personali, quasi che avesse anch'egli un'anima da salvare. Il che, dopo tutto, non sa punto di anomalia in un tempo, nel quale si disputava se le persone giuridiche potessero commettere delitti, ed essere di conseguenza passibili delle relative pene.

II. - Senonchè, anche ridotto così in più ristretti confini, il principio della assoluta unità politico-religiosa non si potè mantenere.

Già nella stessa Età di mezzo l'essersi gli Israeliti dispersi in tutto il mondo, dopo la presa di Gerusalemme per opera dell'Imperatore Tito nel 70 dopo Cristo, fece che nuclei rilevanti di Giudei si trovassero per entro tutti gli Stati cristiani. Tali nuclei non erano affatto assimilabili con la restante popolazione, a quel modo che si era invece potuto fare all'epoca delle invasioni barbariche, quando vinti e vincitori, indigeni ed invasori, finirono per confondersi gradatamente in un solo popolo; e ciò, sia per la tenace fedeltà degli Ebrei alla religione, agli usi ed alla lingua della loro razza, sia per la repulsione dei Cristiani ad assimilarli, poichè contro di loro si appuntava la specialissima accusa di essere stati i giustizieri di Gesù Cristo. Alcuni Stati, è vero, come la Spagna e i Paesi che ne dipendevano, li soppressero in massa o li scacciarono. Ma il più degli Stati li dovettero tollerare nei propri territori. Ma cotesto soggiorno essi non concessero agli Israeliti se non in determinati luoghi ben circoscritti e tenendoli sempre sotto la minaccia della dispersione e cioè non permettendo loro il soggiorno nello Stato se non a tempo fisso. Tale concessione poi non era punto gratuita; ma soltanto dietro rilevante com-

penso pecuniario stabilito da un contratto. Tali contratti ebbero in Italia il nome di *Condotte*, ed in Germania quello di *Schutzgeld*, che vuol dire appunto denaro corrispettivo della accordata protezione. Poichè non era già un sentimento di umanità quello che induceva il principe a tali concessioni, sì bene una pura necessità, la quale veniva sfruttata con un materiale calcolo. La cultura originaria degli Israeliti e quella da essi mutuata dagli Arabi, le loro particolari attitudini ad alcune arti ed industrie, il monopolio che essi ebbero del commercio del denaro e quindi del credito (che era dalla Chiesa severissimamente interdetto ai Cristiani) ne facevano dei soggetti molto utilmente sfruttabili dai sovrani. Gli Israeliti divennero così quasi un bosco ceduo, che i sovrani tagliavano a periodi fissi, vale a dire nel momento in cui scadevano le Condotte. E il Pollock osservò acutamente come gli Ebrei fossero considerati in Inghilterra quasi selvaggina riservata alla Corona; e come le nequizie che loro si imputavano servissero solo di pretesto ad estorsioni; cosicchè gli Ebrei non venivano mai accusati di uccidere infanti cristiani (i famosi *sacrifizi rituali*, che loro tuttavia si imputano nell'Europa orientale!), se non quando il re era in grande necessità di denaro. Ma anche senza andare a tali eccessi, è da notare che vari Stati finirono, non solo col sopportare, ma con l'attirare gli Ebrei in determinati luoghi del loro territorio, mediante favori speciali, perchè essi vi esercitassero la mercatura, e conferissero pertanto alla prosperità dello Stato. Così fecero, per esempio, i Medici onde attivare i traffici del porto di Livorno. E così gli stessi Pontefici per quello di Ancona, che altrimenti non avrebbe potuto sopportare la concorrenza appunto di Livorno.

Un trattamento analogo a quello testè descritto fu fatto a quelle masse di altri dissidenti (Evangelici, Greci scismatici, Maomettani, ecc.), che man mano, massime dopo la Riforma, si costituirono in numero più o meno ingente, nei diversi paesi. In Piemonte, per esempio, i Valdesi furono sottoposti a un regime per molti rispetti simile a quello degli Israeliti.

III. - Per questa via, a dire il vero, ben poco umana e poco degna, l'idea della tolleranza si insinua nella unità politico-religiosa dell'Occidente cristiano. Tolleranza quindi e non asso-

lutamente libertà. E, negli inizi, soltanto tolleranza *di fatto*. Poi gradatamente tolleranza *di diritto*, intesa però esclusivamente in questo senso, che essa era fondata sopra un vero contratto, ma per lo più un esoso contratto. Tolleranza, che solo molto più tardi diventerà davvero di diritto, perchè sancita dalla legge e non più basata sul solo calcolo. Ma pur sempre semplice tolleranza. La quale significa certo una delle più belle virtù private; ma suona odiosa nei rapporti di diritto pubblico. Onde Mirabeau protestava giustamente innanzi alla Assemblea nazionale francese: « La parola tolleranza mi pare in certo qual modo tirannica essa stessa, poichè l'autorità che tollera potrebbe anche non tollerare ». E Lord Stanhope ammoniva la Camera alta d'Inghilterra: « Vi fu un tempo in cui i dissidenti invocavano la tolleranza come una grazia, essi oggi la chiedono come un diritto, ma verrà un giorno in cui essi la respingeranno come un insulto ».

IV. - Nei paesi, ove nuclei di abitanti non appartenenti alla religione adottata dallo Stato vennero tollerati, si istituì per tal modo una differenza capitale di regime in fatto di religione. Profondamente diversa fu la posizione di quella Chiesa, a cui lo Stato aveva aderito, e quella delle altre confessioni religiose che esso aveva creduto di semplicemente tollerare.

Religione o *Chiesa ufficiale*, o anche *dominante* fu detta per lo più la prima nei Paesi cattolici, e cioè la Chiesa cattolica. Culti *tollerati* furono dette tutte le altre chiese, o sette, senza distinzione di derivazione o di contenuto. In Germania prevalse la designazione *Chiesa di Stato*, con il qual nome si designò, non solamente la Chiesa cattolica in quegli Stati, p. es. la Baviera, ove essa rimase la dominante, ma anche l'una o l'altra delle due maggiori Chiese evangeliche (la Luterana e la Calvinista o Riformata), ove esse furono invece dominanti; e tutte le altre si dissero in genere *Confessioni*. In Inghilterra si chiamò *Chiesa stabilita* quella accolta come ufficiale dallo Stato, che fu l'Anglicana; e le altre si designarono quali *Denominazioni*. Il Bossuet, nella sua famosa polemica contro i Protestanti, chiamò tutte le numerosissime fazioni o frazioni, prodottesi nel seno del Protestantismo, sia tedesco, che inglese, che francese, ecc., con il nome di *Variazioni*.

b) *In Italia.*

I. - Uno spirito di larga tolleranza era così connaturato col nostro genio nazionale che la intiera storia d'Italia non fornisce nessun esempio veramente memorabile di eccessi dovuti al fanatismo religioso, e non conobbe affatto guerre di religione. E se pure qualche caso di persecuzione collettiva si ricorda, esso è dovuto a nefaste influenze straniere. Così, per esempio, la espulsione degli Israeliti dalla Sicilia e dalla Sardegna fu ordinata dai dominatori spagnuoli come attuazione del sistema da essi adottato di già assai prima nei loro Stati di terraferma; e la cacciata dei Valdesi dalle valli del Piemonte fu imposta da Luigi XIV ai principi di Savoia, quasi come un prolungamento oltre i confini francesi della revoca dell'Editto di Nantes. Dopo questo, si dica pure che tale spirito di tolleranza era figlio della proverbiale indifferenza italiana per le cose della fede: noi, senza discutere l'affermazione, replicheremo che ad ogni modo la prole era di per sè così degna e provvidenziale da cancellare pienamente ogni suo preteso difetto di natali.

Un'altra avvertenza è da fare, questa: che la storia nostra così varia, così frazionata sotto ogni rispetto e mutabile da luogo a luogo e da tempo a tempo, non consente esposizioni generiche e comprensive. Troppa differenza v'è, ad esempio, quanto al regime della tolleranza fra i due paesi che è più naturale di contrapporre: Venezia e Genova. Nella prima la tolleranza fu a una certa epoca tanta che un giudice ben competente poteva di essa pronunciare così: « Qui non si ebbe nessuna di quelle persecuzioni religiose, che riempirono d'amarezza il resto del mondo; quello era il luogo della pace, ove ognuno, di qualunque religione o nazione fosse, poteva pacificamente attendere agli affari suoi ». E un altro scrittore ha creduto di dovere tributare a Venezia la lode di aver preso, per rispetto alla tolleranza religiosa, durante la prima metà del cinquecento fra gli Stati cattolici, una posizione simile a quella ch'ebbe poi durante il seicento l'Olanda fra i Protestanti.

Genova, per contro, non largì a nessuna specie di dissidenti, e nemmeno agli universalmente tollerati Israeliti, quelle facoltà che tutti gli altri Stati commerciali, e gli stessi Pontefici per la città di Ancona, riconobbero loro, sia pure per un semplice fine di utilità materiale.

Consideriamo brevemente la condizione delle diverse categorie di dissidenti: 1. Israeliti; 2. Valdesi ed altri Protestanti; 3. Greci scismatici ed orientali.

II. - Gli Israeliti, diffusi un tempo per tutta l'Italia, furono cacciati da Bologna nel 1171, nel 1225 da Milano, nel 1492 dalla Sicilia e dalla Sardegna, nel 1495 dalla Toscana, ove vennero riammessi poi limitatamente alle città di Firenze, Siena, Livorno e Pisa, per quelle ragioni di interesse commerciale che già dicemmo. Dal Napoletano essi furono espulsi ripetutamente con provvedimenti numerosi che vanno dal 1511 al 1746. Negli Stati della Chiesa Pio V li bandì, eccetto che da Roma e da Ancona; Sisto V li riaccolse nel 1586 dappertutto; Clemente VIII li relegò di nuovo in Roma, Ancona, Ferrara, Pesaro. La Repubblica veneta li ammise definitivamente nel 1436. In Piemonte Emanuele Filiberto, che li aveva cacciati, li riammise, e Carlo Emanuele I li fornì poi di privilegi nel 1648 rispetto alle città di Nizza Marittima e Villafranca di Provenza.

III. - I Valdesi, usciti da quel movimento ereticale che dicemmo essersi prodotto dopo il mille nell'Italia superiore e che si ebbe a diffondere nei paesi circostanti e massimamente nella Francia meridionale con nomi vari: Catari, Patarini, Albigesi, ecc., poterono sottrarsi allo sterminio contro di loro decretato dalla Inquisizione (ancora con bolla del 1487 Innocenzo VIII bandiva contro di essi una vera crociata), rifugiandosi nelle impervie valli dell'Alpe piemontese, e approfittando delle continue guerre in cui erano occupate e distratte le potestà civili.

Allo scoppiare della Riforma, i Valdesi si misero subito in rapporto con i Riformatori, e finirono con accogliere solennemente la Riforma evangelica, a cominciare dal Sinodo di Angrogna del 12 settembre 1532. La loro professione di fede definitiva, che è del 1655, dichiarava che essi aderivano alla confessione di Augusta.

investiti dalla Controriforma cattolica; ora combattuti ed ora riconosciuti, secondo le alternative della politica, dal grande restauratore della monarchia Sabauda, Emanuele Filiberto, e dai suoi successori; fieramente perseguitati a volte, come dalla reggente Maria Cristina, che ordinò contro di essi quell'invasione armata del 1655 che è nota col nome di *Pasque piemontesi*; espulsi dalle loro Valli dopo la revoca dell'Editto di Nantes per opera del re di Francia, Luigi XIV, che ingiunse al suo alleato Vittorio Amedeo II di scacciare dai suoi Stati i Valdesi, come egli aveva scacciati dalla Francia gli Ugonotti; ma rientrati a mano armata nelle loro antiche sedi, mercè quella spedizione del 1689, quando, condotti dal pastore Arnaud, mossero dalla Svizzera, per le creste dei monti, alla riconquista delle loro Valli (il cosidetto *Glorioso rimpatrio*); i Valdesi vennero poi riconosciuti dallo stesso Vittorio Amedeo II, quando egli la ruppe con il re di Francia, mercè l'editto delli 23 maggio 1694, che rimase la carta fondamentale della tolleranza da essi ottenuta negli Stati sabaudi.

I Protestanti italiani, abbastanza numerosi agli esordi della Riforma, furono subito sbanditi od oppressi in tutti gli Stati italiani, non esclusa la stessa Repubblica di Venezia. Per contro i Protestanti stranieri, i quali non meno che i nazionali, erano stati inesorabilmente respinti da ogni altro Stato italiano, trovarono un regime di larga tolleranza in Venezia. Questa aveva un interesse troppo vitale a che i mercanti luterani Tedeschi non disertassero il suo mercato e continuassero a tener vivi i suoi traffici con la Germania, alla quale il resto d'Italia veniva ora chiudendo le porte. Venezia aveva pure troppo interesse a che gli studenti di nazionalità germanica seguitassero, anche se non cattolici, ad affluire in gran numero, come facevano da secoli, allo studio di Padova, crescendo lustro ad esso e profitto ai cittadini; perchè non garantisse o con leggi stabili, o almeno con provvedimenti presi volta per volta, la posizione di tali dissidenti stranieri. Ond'è, che, resistendo alle rimostranze ecclesiastiche e alle proteste della Santa Sede, permise ai Tedeschi di costruire in quel *Fondaco*, che essi possedevano in Venezia, una cappella per il loro culto. Consentì inoltre agli studenti protestanti di Padova di potere conse-

guire la laurea senza essere tenuti a quella *professio fidei chatolicae*, che era imposta agli altri; e ciò per consiglio di Fra Paolo Sarpi.

IV. - Cristiani di rito orientale s'incontrano parimenti a Venezia, ove da tempo antichissimo si era nei migliori rapporti con gli Armeni, e dove è memoria fin da antico che il rito greco fu tollerato, e dove ai Greci fu consentito di erigere una propria chiesa, non piegando neppure qui alle rimostranze della Santa Sede.

Seguaci del rito greco si stabilirono in Napoli, dopo la caduta dell'impero d'Oriente in mano ai Turchi. Ma la comunità greca vi si trovò per ben trecento anni esposta alle rimostranze della Curia arcivescovile di Napoli, contro la quale ebbe protezione dalla autorità civile e dagli stessi Pontefici. Lo Stato aveva regolato la tolleranza di questa Comunità con statuti che vanno dal 1571 al 1764. I Greci scismatici furono pure ammessi a Messina e nelle città marittime di Livorno, Ancona e Nizza.

V. - Anche in Italia pertanto si ebbe, con varietà infinite, un regime di semplice tolleranza. E questo regime si protrasse presso di noi anche dopo che in altri paesi era stato instaurato un regime di libertà religiosa. Anzi esso proiettò la sua ombra sopra i nostri ordinamenti costituzionali perfino dopo che un nuovo regime di libertà e di eguaglianza civile si era stabilito anche da noi sotto tutti gli altri rispetti.

Il Codice civile Albertino del 1837 disponeva, per esempio: (art. 1) « La religione Cattolica Apostolica Romana è la sola religione dello Stato ». E (art. 3) soggiungeva: « Gli altri culti attualmente esistenti nello Stato sono semplicemente tollerati secondo gli usi e i regolamenti speciali che li riguardano ». Questi articoli sanciscono, da un lato, la condizione privilegiata della Chiesa cattolica come religione ufficiale, e dall'altro la posizione di semplice tolleranza in cui si trovavano gli altri culti. Il *solo* del primo articolo e il *semplicemente* del terzo sembrano quasi sottolineare, con crudo rilievo, la disuguaglianza di tale trattamento giuridico.

La viva campagna di stampa contro la persistenza di un tale regime — non appena libertà di stampa si ebbe in Piemonte — non potè indurre il re Carlo Alberto, religiosissimo,

non solo, ma tutto quanto sotto l'influenza dei Gesuiti, se non a parziali concessioni. Egli concesse, bensì, con lettere patenti delli 17 febbraio e del 29 marzo 1848, rispettivamente ai Valdesi ed agli Israeliti il pieno godimento dei diritti politici e civili, ma non la libertà di religione. Difatti, quei due testi contenevano pur tuttavia questa essenziale restrizione: « Nulla però è innovato quanto all'esercizio del loro culto ». Nè le cose mutarono con la concessione dello Statuto, il cui art. 1 è difatti così concepito: « La religione Cattolica Apostolica e Romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti ora esistenti sono tollerati conformemente alle leggi ». Gli angoli più sporgenti e più pungenti dell'antico regime di pura tolleranza sono qui smussati. Il nucleo centrale ed essenziale ne è rimasto però affatto immutato nei suoi termini fondamentali ed antitetici: religione ufficiale — culti tollerati.

Tale era infatti la netta e ferma intenzione del Sovrano che concedeva lo Statuto. Le pubblicazioni recenti, che hanno svelato il procedimento di formazione della nostra Carta fondamentale, mostrano come il Sovrano, il quale per tutto il resto si era rimesso alla Commissione da lui incaricata di redigerla, volle espressamente che nulla fosse mutato circa i privilegi della religione Cattolica e la sua superiorità sugli altri culti. Fu solamente più tardi, e per gradi successivi e non senza vivi contrasti, che al regime di pura tolleranza si sostituì anche da noi quello di vera libertà.

Capo II.

SISTEMA

§ 6. — La condizione giuridica dei Dissidenti.

I. - Il regime di pura tolleranza poneva una distinzione fondamentale fra la Chiesa ufficiale e gli altri culti, innanzitutto rispetto all'esercizio stesso della religione.

Alla Religione o Chiesa ufficiale la particolare protezione dello Stato: favori e sussidi d'ogni maniera, morali e materiali,

e tutta la libertà, tutto lo splendore delle pubbliche funzioni religiose con la solenne partecipazione del Sovrano e dei pubblici ufficiali.

Ai culti semplicemente tollerati è interdetta ogni pubblica manifestazione della loro religione, negata la possibilità di avere templi propri, di compiere cerimonie in pubblico; e non è concessa se non quella, che il trattato di Pace di Westfalia chiamerà con frase molto significativa *devotio domestica*.

II. - Ma non solo sotto questo rispetto i sudditi non appartenenti alla religione ufficiale si trovavano in una condizione deteriore in confronto a quelli che vi appartenevano, sibbene anche per rispetto alla loro intiera condizione o capacità giuridica.

Il sistema degli *status*, elaborato dal diritto romano (*status civitatis, libertatis, familiae* ecc.) e cioè il sistema delle condizioni determinatrici, modificatrici o limitatrici della capacità giuridica delle persone, che il diritto intermedio aveva fatto suo, si arricchì di una nuova figura, che potremo chiamare *status religionis*. Il quale può avvicinarsi, per ragione di analogia, sopratutto allo *status civitatis*. Difatti, al modo stesso che l'essere cittadino dello Stato era condizione indispensabile per la piena capacità giuridica e per il conseguente esercizio e godimento di tutti i diritti politici e civili; così l'essere fra i fedeli della Chiesa ufficiale era pure condizione indispensabile per la medesima capacità. Inversamente, ai non addetti alla Chiesa ufficiale non spettava se non una capacità giuridica molto limitata, proprio come allo straniero; e cioè solo quel tanto di capacità che era indispensabile per la loro permanenza nel territorio dello Stato. E le limitazioni della loro capacità si riflettevano tanto nel diritto pubblico quanto nel diritto privato, processuale e penale.

Ecco, per sommi capi e a titolo di semplice esemplificazione, quale era il regime, sotto cui vivevano gli Israeliti in presso che tutti gli Stati d'Europa.

A) Diritto pubblico. Gli Israeliti erano esclusi dalla partecipazione a qualsiasi forma della vita politica del paese. Negato quindi loro l'accesso a qualsiasi carica pubblica, civile o militare; negata l'ammissione alle pubbliche scuole; negato l'esercizio delle professioni liberali (salvo per lo più la medicina).

Esclusi dal quadro della organizzazione statale, essi vivevano e si governavano in collettività separate, secondo proprie leggi, e sotto il governo di proprie magistrature riconosciute dallo Stato. Difatti le Comunità israelitiche, dette in vari luoghi, come in Piemonte, *Università israelitiche*, raggruppavano, in forma coattiva, sotto di sè tutti gli Israeliti viventi nella sede della università stessa e nella sua circoscrizione territoriale. Esse quindi costituivano degli enti di diritto pubblico territoriale. Non solo, ma siccome esse si reggevano, per ciò che riguardava il loro governo interiore, secondo un proprio diritto, il diritto mosaico, la cui interpretazione, applicazione ed eventuale modificazione erano rilasciate alle autorità e magistrature della loro religione; così le università costituivano non solo degli enti autarchici, ma anche autonomi. In Piemonte era perfino consentito agli Israeliti di congregarsi due volte all'anno, per provvedere agli interessi della loro *nazione*. La Università israelitica era tenuta, come ente, al pagamento del contributo fissato, prima in base alle condotte e poi alle leggi e consuetudini particolari. Nè a ciò si limitavano i suoi obblighi. A Torino, ad esempio, gli studenti dell'Università esigevano di consuetudine dagli Israeliti della città un certo sussidio nel giorno della caduta della prima neve. Per contro la Comunità aveva il diritto di imporre delle vere tasse ai suoi membri, e di esigerne di conseguenza il pagamento con il privilegio fiscale.

B) *Diritto privato.* Le disposizioni relative agli Israeliti si riflettevano su tutte le parti del diritto privato.

a) Sul *diritto delle persone*, in quanto la libertà personale degli Israeliti era vincolata in più modi. Essi non potevano risiedere se non in determinate città, e, nelle città medesime, se non in determinati luoghi (*ghetti*): da cui non era lecito loro di uscire che in determinate ore, essendo le chiavi di tali recinti tenute da speciali pubblici ufficiali. Gli Israeliti erano inoltre costretti un tempo a portare sulle vesti uno speciale contrassegno perchè i Cristiani potessero evitare ogni commercio con essi. Nella Settimana santa erano consentiti o tollerati spregiativi e spesso disumani trattamenti contro di essi, qualora fossero usciti dal ghetto. E così via.

b) Sul *diritto di famiglia*, in quanto, esclusa ogni possibilità di unione con i Cristiani, salvo che nel caso di conversione dell'israelita, il matrimonio fra ebrei era regolato dalle leggi mosaiche, celebrato dalle autorità israelitiche; e tutti i rapporti che ne discendevano, personali e patrimoniali, erano governati alla stessa maniera.

c) Sul *diritto successorio*, in quanto non potevano ereditare da Cristiani; e il loro diritto ereditario era regolato da norme speciali, intese sopratutto a creare una posizione di favore ai Catecumeni, e cioè a quegli Ebrei, sopratutto infanti, che più o meno spontaneamente si fossero convertiti al Cattolicismo.

d) Sul *diritto delle cose*, in quanto vietata agli Israeliti era la proprietà degli immobili di qualsiasi natura. Gli stessi edifici del ghetto non potevano appartenere loro a titolo di vero dominio. Venivano ad essi concessi in base a particolari contratti di locazione, che a Roma avevano nome di ***ius di gazzagà***.

e) Sul *diritto delle obbligazioni*, in quanto, se per questo rispetto, la condizione giuridica degli Israeliti presentava un qualche lato d'inferiorità in confronto dei Cristiani, uno invece essa ne possedeva di spiccato e importantissimo vantaggio. L'interdizione fatta dalla Chiesa ai Cristiani di esercitare l'usura (nella quale interdizione la parola *usura* non va intesa nel senso moderno di prestito ad un interesse superiore al tasso legale, ma nel senso romano di semplice prestito ad interesse anche minimo) faceva sì che tutto il commercio del denaro fosse rilasciato agli Israeliti; poichè l'anima loro poteva macchiarsi indifferentemente di questa nuova colpa, essendo omai essa, agli occhi della Chiesa, irrimediabilmente perduta. Questa la via, per cui gli Israeliti divennero man mano in tutti i paesi i massimi detentori della ricchezza mobiliare e padroni di quello strumento poderoso della produzione moderna che è il credito.

C) *Diritto processuale*. Per esempio, se la loro testimonianza non era ammessa in giudizio contro i Cristiani, in alcuni paesi era però esclusa la testimonianza di questi contro gli Ebrei. Le controversie, che sorgevano fra loro, erano giudicate dal capo della loro Comunità o dai preposti alla sinagoga. Delle

liti fra essi e i Cristiani giudicavano magistrati speciali. Non potevano gli Israeliti essere sottoposti alla prova del Giudizio di Dio, od Ordalia.

D) *Diritto penale*. Molto fiacca si dimostrò sempre la tutela penale dei diritti degli Ebrei, allorquando erano vittime di soprusi e violenze, così da parte dei privati come delle stesse pubbliche autorità; mentre, per converso, più gravi erano le pene loro inflitte per determinate colpe. Per esempio, le Costituzioni sabaude punivano la bestemmia dell'Ebreo, a differenza di quella del Cristiano, addirittura con la pena di morte. Ma eloquente più di ogni commento è questo disposto del Capo IX, Tit. VIII, Lib. I, di tali Costituzioni: « Non ardirà chicchessia di ammazzare, ferire, o percuotere qualunque Ebreo... ». E il più straordinario è che a tale divieto non è posta nel medesimo capo nessuna sanzione. Disposizioni simili non si leggono più oggidì, che negli statuti delle società protettrici degli animali!

SEZIONE II.

STATO E CHIESA IN REGIME DI INTOLLERANZA

PREMESSE

Il regime d'intolleranza religiosa importava, come vedemmo, una stretta unità di intenti e di opere fra lo Stato e la Chiesa; e implicava, come pur vedemmo, una piena unione fra i due enti. Unità di intenti e d'opere e unione non tolsero però che una profonda insanabile ed ombrosa rivalità covasse fra le due autorità, che un'intensa brama di supremazia animasse l'una contro l'altra, che contrasti fierissimi si accendessero ad ogni tratto. Si può dire senza tema di esagerazione che lo stato di pace fra le due potestà abbia formato nella storia dei popoli cristiani la eccezione, e quello di guerra la regola; e che gli spiriti equanimi, i quali predicarono nei secoli la concordia e la parità fra cotesti massimi fattori della storia mondiale, abbiano il più delle volte predicato al deserto.

Il rapporto fra due entità e fra due potenze necessariamente collegate fra di loro si può concepire in due sole maniere: 1. come rapporto di *subordinazione* dell'una all'altra; 2. come rapporto di *coordinazione* fra le due.

Alla sua volta il rapporto di subordinazione fra due termini può presentare queste due forme: 1. *subordinazione del secondo termine al primo*; 2. *subordinazione del primo al secondo*.

Per rispetto alle due entità o ai due termini: Stato e Chiesa, alle tre ipotesi concettuali che ne risultano, hanno corrisposto,

a seconda dei tempi e dei luoghi, tre realtà storiche ben differenziate, e quindi tre regimi o tre sistemi ben distinti, che noi prenderemo ad esaminare ora, non più secondo l'ordine logico, ma secondo l'ordine cronologico della loro trasformazione e della loro prevalenza.

Capo I.

SUBORDINAZIONE

A. Della Chiesa allo Stato.

Non è quindi il semplice arbitrio o un qualunque motivo di preferenza quello che ci induce a considerare prima il sistema, secondo il quale la Chiesa ci appare subordinata e soggetta allo Stato; sibbene il fatto, che il sistema della subordinazione della Chiesa allo Stato può accampare queste due ragioni, tutt'affatto obbiettive, alla precedenza: che esso fu il primo a presentarsi nella storia; e inoltre che esso fu davvero una realtà concreta, e cioè fu largamente e durevolmente attuato; mentre il sistema inverso non ebbe se non limitati e transitori periodi di applicazione pratica, e fu, più che altro, una semplice teoria, una aspirazione solo in parte soddisfatta e non quindi una concreta e duratura realtà politica.

Sotto due aspetti questo sistema della subordinazione della Chiesa allo Stato ci si affaccia nei secoli; due aspetti successivi; il che val quanto dire di già che il secondo aspetto non fu, in sostanza, se non una trasformazione e, diciamolo subito, una attenuazione del primo. Essi sono il *Cesaropapismo* e il *Giurisdizionalismo*.

§ 7. — **Cesaropapismo.**

I. - Dopo tre secoli di misconoscimento e di persecuzioni, la Chiesa cattolica riuscì ad imporsi all'Impero romano. Ma la sua vittoria la pose nella condizione di chi, riuscito

alfine a superare le mura di una città assediata, rimanga poi prigioniero dentro la loro cerchia. L'Impero prese bensì un nuovo carattere da questa designazione: *Impero romano-cristiano*; ma la Chiesa alla sua volta assunse il carattere e il nome di *Chiesa cattolico-romana*; nel quale nome il termine romano ebbe il significato di Chiesa ufficiale dello Stato romano, soggetta pertanto alla autorità imperiale romana.

L'Impero, difatti, non mutò punto di fronte alla nuova religione il suo antico modo di considerare e il suo tradizionale metodo di trattare la religione. Esso aveva considerato l'antico *jus sacrum* pagano quale un ramo del *ius publicum* dello Stato romano; seguitò a considerare l'organizzazione e il governo della Chiesa cristiana come un ramo dell'amministrazione pubblica. E si comportò rispetto a tale Chiesa conformemente a tali vedute. L'Imperatore era stato il *pontifex maximus* dell'antico culto, e continuò a ritenersi tale anche rispetto al nuovo. Fin dal 451 il concilio di Calcedonia saluta il Cesare allora imperante con il nome di *Sacerdos-Imperator*. Dunque imperatore e pontefice al tempo stesso; capo supremo dello Stato, ma capo supremo anche della Chiesa; Cesare e Papa: di qui il nome di *Cesaropapismo* dato al sistema. Giustiniano al capo II della novella VII dell'anno 535 dirà: « Neque multum differunt sacerdotium et imperium »; ed agendo in conseguenza passerà il più e il meglio del suo tempo, non già a capitanare eserciti, la quale cura egli lascierà ai suoi valorosi generali Belisario e Narsete; e neppure a studiare le leggi e a compilarle, poichè ne darà l'incarico ai suoi giureconsulti e professori di diritto; ma a discutere di dogmi religiosi, a perdita di fiato, in compagnia de' suoi teologi.

Da queste premesse si trassero le più estreme conseguenze.

II. - Già l'Imperatore Costanzo aveva proclamato al Sinodo di Milano del 355 che quanto l'Imperatore ordina deve valere come *Canone*, vale a dire come legge per la Chiesa. E ciò senza limitazioni di sorta. Cosicchè le leggi imperiali, relative alla Chiesa, non si riferiscono soltanto al governo dei suoi rapporti giuridici esteriori; non si limitano neppure alle semplici cerimonie del culto, alla disciplina ecclesiastica, ecc., ma investono l'essenza stessa della religione, toccano la liturgia,

stabiliscono il dogma. Si apra il Codice di Giustiniano, e la sua prima parola suona appunto fissazione e sanzione di un dogma fondamentale del cristianesimo: « *De Summa Trinitate et Fide catholica* ». E ciò perchè, come dice la novella VI dello stesso Imperatore, fra i supremi doveri di questo sta appunto una « maxima sollicitudo circa Dei vera dogmata ».

È vero, la Chiesa ottiene subito mercè i suoi sinodi generali, e cioè i Concilii ecumenici, una propria rappresentanza specifica, se così possiamo dire, e un proprio organo legislativo. Ma quali sono i poteri del Concilio, e come esso funziona? Diritto di convocarlo ha solo l'Imperatore. A lui di determinare le materie da discutervisi, e cioè di fissare quello che oggi si direbbe l'ordine del giorno. E, infine, i decreti del concilio medesimo non possono avere valore di leggi ecclesiastiche se non in seguito e in forza della sanzione imperiale.

III. - Il Cesaropapismo ebbe un diverso svolgimento nelle due parti in cui si divise l'antico Impero romano.

Perdurò invero nell'Impero romano di Oriente, e ciò non solo per il fatto che questo sopravvisse quasi un millennio alla caduta dell'Impero romano di Occidente; ma ancora in virtù di quella rigida cristallizzazione, la quale sotto ogni rispetto è propria della Chiesa greca od ortodossa. Anzi, il sistema durò anche dopo che l'Impero greco cadde per le armi dei Turchi (1453). Difatti, avendo l'Impero russo nel convertirsi al Cristianesimo adottato dogmi e riti e principii e usi della Chiesa greca, ne conseguì che lo Czar dei Russi si considerasse a un tempo capo supremo dello Stato e supremo capo della Chiesa russa. Questa aveva bensì un proprio organo rappresentativo nel cosidetto Santo Sinodo. Ma il capo di questo era pur sempre l'Imperatore, il quale esercitava tale sua funzione per mezzo di un proprio procuratore. Questo sistema ebbe vigore in Russia fino al crollo dell'Impero, e cioè fino ai giorni nostri.

La caduta dell'Impero romano di Occidente (476) rese materialmente impossibile l'attuazione dell'antico concetto. Carlo Magno, nel costituire il suo cosidetto Sacro Impero romano-germanico (800), mirò bensì a unire strettamente Impero e

Chiesa, e a farne una monarchia universale cristiana. Ma, da una parte, la sua intromissione nelle cose ecclesiastiche, lo si noti bene, non si spinse mai fino a toccare le materie di fede e a stabilire il dogma: troppo potente e indipendente si era fatta oramai la Chiesa latina, sopratutto per opera del Vescovo di Roma. E, d'altra parte, il suo impero si sfasciò immediatamente dopo di lui. Grandi compagini nazionali, come l'Inghilterra, la Francia, la Spagna, si vennero formando, non più dipendenti dall'Impero. E questo, che non abbracciava più se non la Germania e l'Italia, si venne, come è risaputo, trasformando a grado a grado in un puro nome, in un nome vano senza soggetto.

Parallelamente a questa trasformazione, il secolare dibattito per la supremazia dell'Impero sulla Chiesa, si venne esso pure trasformando in una contesa puramente letteraria, e cioè in una semplice polemica. Aspirazione puramente ideale, oramai, e sogno anacronistico, non più realtà effettuale, nè effettuabile. E di essa toccheremo più innanzi (p. 57).

§ 8. — Giurisdizionalismo.

a) *Storia.*

I. - Venuta meno per qualsiasi Stato, non escluso lo stesso Impero, ogni possibilità di Cesaropapismo; poichè, per dirla in forma piana, non vi era più Sovrano che potesse seriamente arrogarsi il titolo di capo di quella Chiesa, la cattolica, che stendeva omai la sua organizzazione, al di sopra dei confini di ogni singolo Stato, a tutto il mondo cristiano; non ne conseguì per altro che i Sovrani rinunciassero ad ogni pretesa di intromissione e di supremazia nelle cose ecclesiastiche.

La Chiesa aveva conservato la sua unità nell'Occidente europeo di contro allo sfasciarsi dell'antico Impero ed al costituirsi dei nuovi regni. Aveva anzi oramai nel Vescovo di Roma un capo supremo ed unico, universalmente riconosciuto. A questi era oramai affidato il governo delle cose spirituali

in tutti quanti i Paesi europei. Gli stessi sovrani si consideravano, dal punto di vista religioso, a lui soggetti, come un qualunque altro fedele; ed erano eventualmente passibili di richiami, di ingiunzioni e di penalità di natura ecclesiastica.

Per altro la Chiesa, universale o cattolica, doveva necessariamente, per vivere ed agire nei diversi paesi, adattarsi alla organizzazione ed alle esigenze politiche dei singoli Stati ed assumervi figura di Chiesa particolare di quel determinato paese. Tipico è a questo riguardo l'esempio della Francia, ove la famosa ***Église de France*** si costituì come qualche cosa di per sè stante nel grembo della Chiesa universale, con prerogative specialissime (le cosidette *Libertà del Clero gallicano*), che essa difendeva tenacemente contro ogni tentativo di menomazione, così della potestà civile, come anche del potere centrale ecclesiastico, e cioè della Curia romana. D'altra parte la Chiesa particolare d'ogni singolo Stato vi assunse l'aspetto e vi spiegò l'azione di una delle fondamentali istituzioni pubbliche dello Stato medesimo; in quanto i sovrani la dotarono di larghe e importantissime prerogative, attinenti allo stesso governo civile. Ognuno ricorda che in Francia, sotto l'*Ancien Régime* e fino allo scoppio della Rivoluzione, il Clero costituiva il primo dei tre famosi Stati ed aveva il posto d'onore nella assemblea suprema del reame e cioè negli Stati generali. Orbene cotesta Chiesa particolare, venerata, sì, e favorita come la più insigne fra le istituzioni dello Stato, non era però ritenuta, appunto in quanto istituzione statale, nè superiore nè straniera allo Stato. La si considerava anzi come soggetta a questo, per tutto ciò che si riferiva ai rapporti esteriori ecclesiastici. Cotesto principio è nettamente espresso da una massima di Pierre Pithou, il redattore del famoso trattato delle Libertà del Clero gallicano, il quale nel 1594 scriveva: « Il re in Francia è effettivamente capo della Chiesa più che non lo sia il papa ». E in Germania correva questo detto, a proposito del sovrano di uno dei più minuscoli dei suoi infiniti staterelli: « Dux Cliviæ est papa in territoriis suis ».

II. - Questo nuovo concetto e questo nuovo indirizzo di politica ecclesiastica ebbero un vigoroso e decisivo incremento

dalla Riforma protestante. Nei paesi, ove questa stabilmente trionfò, le varie chiese, rotto ogni legame con Roma, non vi sostituirono però un governo spirituale unitario; e ciò per varie ragioni. Prima di tutto perchè i Riformatori in sull'inizio non miravano punto a costituire una nuova chiesa, ma semplicemente a depurare l'antica chiesa, illudendosi di poter guadagnare alla loro causa tutti i dignitari cattolici. E poi in grazia del prevalere del principio della cosidetta *Chiesa invisibile*, e cioè del principio che non occorresse punto una organizzazione esteriore per costituire l'unità ecclesiastica, a ciò bastando l'invisibile unione interiore delle coscienze nella comune fede. Ma un governo esterno era pur sempre necessario. E allora la facoltà di esercitarlo fu attribuita al sovrano civile, nella sua qualità di signore del territorio: di qui il nome di *Territorialismo* dato a tale sistema. Secondo il quale vengono assegnate al sovrano, come prerogative supreme della sovranità, determinati *iura circa sacra*, che la scienza cameralistica tedesca elaborò poi acutamente e minutamente.

III. - Quale contraccolpo di questo rivolgimento si ebbe anche negli Stati cattolici, e non solo di Germania ma di tutta Europa, un accrescimento delle pretese dei sovrani a dominare la chiesa dei rispettivi territori. Per dirla in una parola, i sovrani cattolici non vollero essere da meno dei sovrani protestanti: singolare rivalità, della quale abbiamo veduto anche altrove (§ 5) gli effetti.

Di qui il sorgere e l'irrigidirsi di vari sistemi politico-ecclesiastici diretti a tale intento; sistemi dai nomi diversissimi ma fondamentalmente uguali nella sostanza e nella loro applicazione. *Staatskirchentum*, e cioè Ecclesiasticismo statuale, in Germania; *Gallicanismo* in Francia; *Regalismo* in Spagna; *Erastianismo* (dal nome di chi ne formulò la teoria, con lo pseudonimo di Erasto, e cioè il tedesco Lieber) in Inghilterra; *Giuseppinismo* (dal nome dell' Imperatore Giuseppe II) in Austria; *Febronianismo* (dal nome del pubblicista Hontheim, che sotto lo pseudonio di *Febronius* scrisse un celebre libro in difesa di questi principii) nei vari Stati germanici; *Diritto ecclesiastico siculo* nel Regno delle due Sicilie; e finalmente *Giurisdizionalismo* con denominazione comune a molti Stati

d'Italia. Anche ai sovrani cattolici vennero cioè attribuiti, in misura maggiore o minore a seconda dei diversi luoghi, veri *iura circa sacra*, plasmati su quelli che erano stati riconosciuti ai sovrani protestanti. Essi vennero elaborati ed ordinati in un vero sistema di diritti regalistici, o, come allora si diceva, di *iura maiestatica*, o anche di diritti inerenti alla corona; poichè appunto si ritenevano la più esclusiva e gelosa delle attribuzioni della regalità, onde si diceva che tali diritti *ossibus diadematis inhaerent*.

b) *Sistema*.

I. - In questo sistema di diritti sono da distinguere, in conformità delle sue origini ideali e de' suoi intenti, due ben distinti aspetti.

L'uno riguarda la protezione della Chiesa stessa contro ogni menomazione, che le derivi: o dall'esterno, per opera di qualunque potenza straniera, non esclusa la Santa Sede medesima; o dall'interno, e cioè dalle magistrature civili, o magari dalle stesse autorità ecclesiastiche dello Stato. L'altro invece riguarda la protezione dell'autorità e dei diritti dello Stato medesimo contro ogni eccesso di autorità ecclesiastica, straniera o nazionale.

II. - Protezione della Chiesa:

1) *Ius advocatiae* o *protectionis*; la cui natura e portata non si potrebbero meglio designare, che rifacendosi al disposto dell'art. 2 del Codice civile Albertino del 1837. Ove era ancora detto: «Il Re si gloria di essere protettore della Chiesa, e di promuovere l'osservanza delle leggi di essa nelle materie che alla potestà della medesima appartengono. I Magistrati supremi veglieranno a che si mantenga il migliore accordo tra la Chiesa e lo Stato, ed a tal fine continueranno ad esercitare la loro autorità e giurisdizione in ciò ché concerne gli affari ecclesiastici, secondo che l'uso e la ragione richiedono». Tipica per altro a questo riguardo la cosidetta *Legazia apostolica* dei sovrani delle due Sicilie, o *Monarchia sicula*, della quale si dirà più sotto. Espressione suprema di questo di-

ritto era la tutela della unità della Chiesa e della purezza della fede contro ogni tentativo di scisma, di apostasia, di eresia e di libero pensiero.

2) *Ius reformandi*; con il quale nome si designò in Germania, dopa la Riforma evangelica, il diritto che i sovrani protestanti avevano di cambiare addirittura la confessione religiosa dei loro sudditi. Altra cosa invece è la facoltà, che con tal nome si designava e mercè cui i sovrani cattolici si arrogavano il potere di attuare nel seno della Chiesa quelle riforme, che si ritenevano necessarie al suo retto funzionamento, e di togliere quegli abusi che si stimavano non più comportabili.

3) *Ius inspectionis*; e cioè diritto di vigilanza sopra l'andamento delle cose ecclesiastiche e sulla loro amministrazione; il quale si estese in alcuni luoghi fino alla pretesa di regolare le cerimonie del culto, l'amministrazione dei sacramenti e così via. Particolare attenzione i sovrani posero nell'invigilare le relazioni del corpo vescovile dei propri Stati con la Curia romana.

III. - Protezione dello Stato:

1) *Ius cavendi*; e cioè il diritto dello Stato di premunirsi o difendersi preventivamente contro ogni atto della potestà ecclesiastica lesiva delle leggi e dell'autorità dello Stato. Tale diritto si concretò in due istituti principali:

a) *Placitum regium*, o *placet*, o *exequatur*, o *pareatur*, e così via; per cui qualunque atto, anche di carattere strettamente dogmatico, di qualsivoglia autorità ecclesiastica, non esclusa la pontificia, non poteva pubblicarsi (*pareatur*), od eseguirsi (*exequatur*), senza la precedente misura (*visum*) delle autorità civili e senza la loro approvazione o placitazione (*placet*).

b) *Ius exclusivæ*; e cioè la facoltà di opporsi alla nomina di un determinato soggetto ad un ufficio ecclesiastico dello Stato, perchè persona *minus grata* al sovrano. L'*exclusiva* o il *veto* ebbero una applicazione particolarmente importante da parte di alcuni Stati cattolici (Francia, Austria, Spagna, Portogallo), che pretesero di potere esercitare tale facoltà nella stessa elezione dei Pontefici romani, opponendosi alla scelta di alcun cardinale ad essi inviso.

2) *Ius appellationis*; e cioè il diritto di procedere contro atti ritenuti abusivi dell'autorità ecclesiastica, vale a dire usurpatori dei diritti dello Stato, delle sue magistrature e degli stessi cittadini. Questo diritto si concretò in due istituti principali:

a) *Recursus ab abusu*, o *appel comme d'abus* (così lo si chiamò in Francia, ove esso ebbe il massimo svolgimento) o *recurzo de fuerza* (come lo si disse in Spagna), oppure *appello per abuso* (come è detto nel nostro diritto). Esso consiste nella facoltà dei magistrati civili, oppure dei semplici fedeli, di ricorrere a determinati tribunali dello Stato per far dichiarar nullo o riformare un atto, per lo più una sentenza, dell'autorità ecclesiastica, che essi ritenessero lesivi delle loro prerogative e libertà, tanto civili che ecclesiastiche.

b) *Sequestro di temporalità*; e cioè il potere che determinate magistrature civili avevano, di porre sotto sequestro i beni costituenti il patrimonio di un ente ecclesiastico, di un beneficio (temporalità beneficiarie). E ciò a doppio titolo, o perchè il beneficiario le amministrava male (*sequestro preventivo* o *di malversazione*), oppure perchè il beneficiario aveva agito contro lo Stato (*sequestro repressivo* o *di rappresaglia*).

3) *Ius nominandi*; e cioè il diritto che quasi tutti gli Stati, in considerazione del carattere pubblico che avevano gli uffici ecclesiastici, e in particolare l'ufficio vescovile, si arrogavano di designare alla Santa Sede, oppure di scegliere senz'altro gli ecclesiastici che ne dovessero essere investiti.

4) *Ius dominii eminentis*; e cioè il diritto che lo Stato accampava di dominio eminente sopra tutto il patrimonio ecclesiastico posto nel proprio territorio; il qual diritto era asserito massimamente come contrapposto ad una pretesa inversa, accampata dalla Curia romana sugli stessi beni. Da tale diritto gli Stati derivavano varie facoltà, come quella di sottoporre a contributi ed imposte, quella di amministrare in determinati casi (*regalia beneficiaria*), e anche di incamerare i beni ecclesiastici (*leggi di ammortizzazione*).

Dobbiamo avvertire però che non si tratta punto di una sistemazione giuridica, così rigorosa ed uniforme come per altri campi del diritto avviene; e che di conseguenza una

grande varietà di denominazione e di elencazione si riscontra a questo riguardo nei diversi luoghi, nei diversi tempi, e quindi anche presso i varii trattatisti.

B. Subordinazione dello Stato alla Chiesa.

Già nel periodo delle persecuzioni imperiali romane si era determinato presso i Cristiani una corrente di indifferenza e poi di avversione e di disprezzo verso lo Stato. Tertulliano difatti scriveva: « Nobis ulla magis res aliena, quam publica ». Agostino chiamava addirittura lo Stato un *magnum latrocinium*. E fu appunto da Agostino che cotesta dottrina ebbe la sua formulazione teorica più aspra e decisiva per tutto il posteriore svolgimento dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa. Il pensiero fondamentale della sua opera famosa *De Civitate Dei* è questo. Lo Stato (la *Civitas terrena*) non può tendere se non alla felicità mondana dei sudditi; ma poichè il mirare unicamente ad essa è altrettanto peccaminoso per lo Stato quanto lo è per l'individuo, così lo Stato potrà redimersi da tale pecca, unicamente subordinando tutte le sue leggi e la sua intera azione ai precetti della Chiesa, la quale è la sola che possa guidare gli uomini al raggiungimento di quella felicità ultramondana (*Civitas coelestis*), che è la loro destinazione suprema e per cui essi unicamente sono creati.

Soltanto gradatamente però la Chiesa potè tradurre in pratica questa sua arditissima concezione. Molteplici fattori storici l'assecondarono nel suo cammino verso tale meta. Fra di essi due meritano un cenno particolare: il cosidetto *Primato romano* e il *Potere temporale dei pontefici*.

Inoltre è da avvertire che anche qui — quasi simmetricamente al caso inverso della supremazia dello Stato — il sistema della subordinazione dello Stato alla Chiesa ci si affaccia nei secoli sotto due aspetti successivi; dei quali il secondo fu pure una semplice trasformazione ed attenuazione del primo. Essi sono la *Teocrazia* e il sistema della *Potestas indirecta* o *directiva*. Infine un atteggiamento recentissimo della Santa Sede si ricollega a questo sistema, ed è quello da essa assunto in cospetto alla *Società delle Nazioni*.

a) *Fattori.*

§ 9. — Primato romano.

I. - Le origini e le cagioni dell'assoluta supremazia, che sotto ogni rispetto il Pontefice romano possiede nella Chiesa cattolica, sono oggetto della controversia forse più grave e fondamentale che la nostra disciplina conosca.

Secondo la dottrina ortodossa essa deriverebbe da una delegazione di poteri fatta dal fondatore stesso della Chiesa al Principe degli Apostoli, Pietro, e da questi trasferita nei suoi successori. Ancora il decreto *Lamentabili sane exitu* del 3 luglio 1907, e cioè il cosidetto nuovo Sillabo di Pio X, condanna l'asserzione, che Pietro non abbia avuto mai nessuna consapevolezza di tali poteri a lui trasmessi (n. 55), e insieme la proposizione che Roma abbia ottenuto il primo posto nella Chiesa solamente in grazia a ragioni politiche (n. 57).

La dottrina eterodossa, rilevando che non vi è in tutta la Patristica notizia della designazione della *Pietra* di Pietro come fondamento della Chiesa; che organo supremo del governo della Chiesa fu negli inizi l'Imperatore, e organo rappresentativo il Concilio ecumenico, di cui al Vescovo di Roma non spettava nè la convocazione, nè la presidenza, nè la sanzione dei decreti; che per contro i decreti dei Vescovi di Roma non ebbero punto per secoli valore universale; sostiene che la loro supremazia si sia costituita come puro fatto storico, in grazia di molteplici fattori di carattere principalmente politico.

Non è per noi nè obbligatorio nè utile prendere posizione nel dibattito. A noi basta fissare un punto di comune consenso, ed è questo. Pur sostenendo che l'attuale potestà del Pontefice romano su tutta quanta la Chiesa fosse di già contenuta virtualmente, od in potenza, in quella delega iniziale, gli stessi scrittori ortodossi non possono però contestare, che il suo pieno riconoscimento e la sua effettiva attuazione non poterono accadere che per gradi, e in grazia di circostanze storiche esteriori particolarmente favorevoli. D'altra parte, nessuno degli scrittori eterodossi può misconoscere, che cotesto

Primato romano è certamente, tra tutti gli esempi di autorità, gerarchia, governo ecc. formatisi fra gli uomini, il più imponente, vasto, saldo, duraturo. Orbene, facendo opera di puri storici e di rigorosi giuristi, di fronte a tale duplice concessione, per noi la cosa torna ad un medesimo. Difatti, siano state quelle certe circostanze storiche favorevoli semplici elementi esteriori e concomitanti della attuazione fatale di un primato, predisposto dal volere divino: o siano state invece veri fattori, esse stesse, e cioè creatrici di tale primato; noi avremo pur sempre assolto il nostro debito quando avremo, semplicemente e tutt'affatto oggettivamente, segnate, ed anche con un solo tratto, le più rilevanti tra di esse.

II. - Lustro eccezionale al Vescovo di Roma derivò, intanto, dall'essere egli il Vescovo della comunità cristiana formatasi nell'antica e pur sempre venerata Capitale dell'Impero. Altro lustro, di carattere religioso, ma non meno eccezionale, gli conferiva la tradizione che in Roma, sola fra le comunità occidentali, avessero predicato e sofferto il martirio due degli apostoli, Pietro e Paolo. Poi la purezza della disciplina ecclesiastica, mantenutasi in Roma più che non in qualunque altra comunità; l'alto senso del dovere nei preposti al governo della medesima; l'esercizio di una carità che trascendeva i limiti della comunità; un'attività letteraria perspicua; il rifuggire dalle sterili disquisizioni puramente teologiche, in così stridente contrasto con la mania filosofante e sofisticatrice che dominò invece e frantumò le comunità greche ed orientali; quello, che fu giustamente definito come il *genius loci*, e cioè lo spirito latino eminentemente giuridico ed organizzatore; conciliarono ed assicurarono alla Chiesa di Roma ed al suo Vescovo un'autorità preminente, non soltanto fra tutti i vescovi occidentali, ma di fronte alle stesse chiese orientali. Onde a Roma si ricorreva per consiglio; Roma era additata come il modello della purezza della fede, e il suo vescovo veniva fatto arbitro delle più spinose controversie dogmatiche. Tutto questo però non fu senza contrasto e qualche esitazione; poichè, per esempio, Tertulliano intorno al 200 e il Concilio di Cartagine del 256 protestavano contro chi si arrogava il grado di *episcopus episcoporum*; e d'altra parte lo stesso Gregorio Magno

respingeva nel 595 la pretesa di chiunque a qualificarsi *unico patriarca ecumenico,* e a pretendere al grado di *pontefice.* A saldare la complessa evoluzione ed a rimuovere ogni opposizione, intervenne il fatto decisivo, che venuto meno l'Impero romano d'Occidente, e non essendo più l'Imperatore d'Oriente in grado di esercitare una autorità governativa suprema sulla Chiesa latina, questa fu nella necessità di cercare altrove un tale appoggio e precisamente nel Vescovo di Roma. Il quale, d'altra parte, si trovò affrancato da qualsiasi pressione immediata di autorità civile nel conseguimento della supremazia ecclesiastica: — in ciò più fortunato del suo antico collega e rivale, il Vescovo dell'altra Capitale imperiale, Costantinopoli, che rimase per secoli soggetto all'Imperatore: autorità risiedente nella medesima città e quindi non solo immanente, ma invadente e opprimente.

III. - Di essenziale incremento a tutta questa evoluzione fu ad un dato momento la grandiosa falsificazione delle Fonti ecclesiastiche, operatasi in Francia, e che si riannoda intorno alle cosidette *Decretali dello Pseudo Isidoro.* Difatti a un certo momento, verso la metà del secolo IX, il corpo vescovile francese, minacciato nel godimento dei suoi vasti privilegi e dei poteri eccezionali che esso aveva acquistato nel governo medesimo della cosa pubblica, da un movimento di minacciosa reazione da parte dell'autorità civile, non trovò altra via di scampo che proclamare il suo diritto di appellarsi a Roma; che veniva per tal modo esaltata come autorità ecclesiastica suprema, a cui gli stessi poteri civili dovevano inchinarsi. I testi di legge canonica, a tale intento abilmente elaborati e falsificati, ottennero pieno ed incontrastato riconoscimento, in un'epoca di assoluta deficienza di coltura critica e di monopolio di quel po' di coltura che rimaneva da parte del clero. Essi rimasero a fondamento della legislazione ecclesiastica posteriore, e fornirono per tal modo alla Santa Sede un titolo giuridico, di carattere esplicito e tassativo, per l'esercizio del proprio primato su tutta quanta la Chiesa.

IV. - Insomma noi ci troviamo qui di fronte ad una vasta ma graduale evoluzione storica; i cui stadi successivi sono visibili nella stessa graduatoria dei titoli, che vengono tuttavia

attribuiti al sommo Pontefice: Vescovo di Roma, Arcivescovo della Provincia romana, Primate d'Italia, Patriarca d'Occidente, e, finalmente, Primate di tutta la Cristianità. Un fenomeno uguale, notiamolo di passata, si può riscontrare anche rispetto alla sovranità civile, nella elencazione dei titoli, che negli atti loro più solenni i sovrani dell'antico regime usavano attribuirsi. Ancora il Codice civile Albertino del 1837, ad esempio, si apriva con questa elencazione solenne: Carlo Alberto per la grazia di Dio, Re di Sardegna, di Cipro e di Gerusalemme; Duca di Savoia, di Genova, di Monferrato ecc. ecc.; Principe di Piemonte ecc.; Marchese d'Italia, di Saluzzo, di Ivrea, ecc.; Conte di Moriana, di Ginevra, di Nizza ecc.; Barone di Vaud ecc.; Signore di Vercelli, di Pinerolo ecc. ecc.; rimontando la quale elencazione alla rovescia, si ha la sensazione di ripercorrere le tappe successive della fortuna ognora crescente della Casa di Savoia. A quel medesimo modo che, in una stratificazione geologica, i residui delle varie epoche ce ne testimoniano le fasi successive nel tempo.

V. - Cotesto primato del Pontefice romano gli conferisce tuttodì — oltre a quella assoluta supremazia nel governo della Chiesa, di cui non è qui il luogo di parlare — anche l'esclusiva ed illimitata facoltà di rappresentare la Chiesa cattolica di fronte a tutti gli Stati e a qualsivoglia autorità civile. A lui solo, quindi, il diritto di trattare con gli Stati, anche relativamente agli interessi della Chiesa particolare del loro territorio.

§ 10. — **Dominio temporale.**

I. - La Chiesa di Roma, come quella della città più ricca dell'Impero, fu ben presto dotata di ingenti patrimoni (*Patrimonium Sancti Petri*). E poichè con i loro proventi i Vescovi romani compievano larghe opere di carità e di assistenza pubblica, e provvedevano ai bisogni d'ogni maniera, pubblici e privati, della città nelle non infrequenti strettezze, essi si vennero sempre più accrescendo, per successivi lasciti, in Italia, e anche fuori d'Italia, fino a comprendere in qualche luogo intiere provincie.

D'altra parte è da rilevare che, sopratutto al tempo delle lotte fra i Bizantini e i Goti, la città di Roma e intiere regioni d'Italia si trovarono di frequente senza effettivo governo civile; cosichè questo dovette di necessità e di fatto venire assunto ed esercitato dai Vescovi romani, i quali si mostrarono pari all'alto e formidabile compito. Questo va detto sopratutto di uno dei più grandi tra i Pontefici, Gregorio Magno, il quale a buon diritto fu esaltato, non solo come il vero fondatore della grandezza del papato medioevale, ma anche come l'iniziatore del principato temporale dei papi. Tale egli fu essenzialmente nel senso, che primo spiegò un'azione politica indipendente: sia difendendo gli interessi romani ed italiani contro gli arbitrii dei Governatori bizantini; sia prendendo di sua iniziativa provvedimenti d'ordine militare e politico, diretti a proteggere Roma e il Ducato romano contro le minaccie degli invasori Longobardi.

II. - A questi i Papi si mostrarono dapprima avversi, come contro coloro che appartenevano alla setta Ariana. Ma la loro ostilità si continuò anche quando i Longobardi si convertirono al Cattolicismo. Poichè, essendosi essi oramai stabiliti definitivamente in gran parte d'Italia, i Vescovi romani ben compresero che, ove sotto il loro dominio fosse caduta anche Roma e il Ducato romano, ciò avrebbe segnato la fine di quella potestà civile, che essi oramai da gran tempo esercitavano di fatto; essendo diventata la loro dipendenza dagli Imperatori Bizantini cosa semplicemente di nome e non di fatto. Per cui, quando contro la minaccia longobarda l'Impero di Bisanzio non fu più in grado di fornire ai Pontefici di Roma una effettiva difesa e garanzia, essi non esitarono ad appoggiarsi alla nuova potestà politica, che veniva sormontando sopra tutte le barbariche, vale a dire ai Franchi. Di cui provocarono l'intervento contro i Longobardi, e cioè quell'intervento, che doveva por termine alla dominazione di questi ultimi in Italia. La vittoria franca sostituì, è vero, al dominio longobardo un nuovo dominio nella penisola. E, per di più, questo nuovo dominio, a differenza di quello longobardo, si estese anche a Roma: difatti i Pontefici riconobbero al re Carolingio l'alta sovranità sopra la città di Roma, espressa nel titolo ad esso attribuito di *Patricius*

romanus. Ma si trattava di una autorità sovrana, che aveva la sua base e il suo centro fuori d'Italia, in Francia; e che, d'altra parte, non ebbe se non effimera durata, per l'immediato sfasciarsi dell'Impero Carolingico. Va poi notato che i Carolingi, a cominciare da Pipino, largheggiarono in donazioni ingentissime alla Chiesa di Roma, e in solenni conferme degli acquisti da questa già anteriormente fatti.

III. - Alla formazione di un potere temporale dei Pontefici romani non mancava oramai, nè un saldo substrato territoriale, nè un duraturo e non più contrastato esercizio di fatto della sovranità, nè la forza della tradizione e il prestigio delle gesta compiute. Mancava per altro un esplicito, tassativo e indiscutibile titolo giuridico. Questo fu costruito, in tempo non ancor ben precisato, probabilmente sotto il Pontefice Stefano II, per opera degli addetti alla stessa Cancelleria della Curia Romana. E fu il *Constitutum Constantini*, e cioè la famosissima Donazione di Costantino. In tale atto fittizio, Costantino il Grande, dopo aver fatto la storia della sua conversione e della sua miracolosa guarigione per opera di Papa Silvestro, dichiara di concedere al Vescovo di Roma, oltre agli attributi ed all'insegne della dignità imperiale, il dominio della città di Roma e di tutte le provincie di Italia e di Occidente. Dell'autenticità di tale documento non si dubitò per secoli. Ci credeva ancora Dante, il quale si arrovella bensì, nel libro III della sua *Monarchia*, per sminuirne la formidabile portata, ma non ne contesta la autenticità. Contro la Donazione di Costantino scaglia Dante i suoi fulmini nella famosa invettiva (Inf., XIX, 115-117), ma non già come contro una falsificazione, sibbene come contro la fonte di tutti gli abusi e dell'eccessiva cura per le cose terrene della Curia romana. La falsità del documento fu soltanto dimostrata nel secolo XV per opera di Lorenzo Valla; ed è oramai, dopo alcuni tentativi di giustificazione riconosciuti vani dagli stessi scrittori più ortodossi, ammessa da tutti senza discussione e senza riserva.

IV. - Il costituirsi del Sistema feudale, con la piena confusione tra il diritto pubblico e il diritto privato, che tale sistema trasse dal Diritto germanico e che ne costituisce la caratteristica più spiccata; e con la conseguente identificazione fra il

concetto di *sovranità* con quello di *proprietà*; consolidò e in certa maniera sanò il fondamento giuridico di cotesto dominio della Chiesa. Difatti i vasti patrimoni della Chiesa di Roma assunsero figura e consistenza di dominio feudale.

Quando poi sfasciatosi il sistema feudale si formarono le Signorie, e dopo le Signorie le Monarchie assolute, anche il dominio temporale della Chiesa romana seguì lo stesso svolgimento. Si costituì cioè lo *Stato della Chiesa* (1631), vale a dire una monarchia assoluta pari a qualunque altra di quella medesima epoca.

V. - Il Dominio temporale dei Pontefici romani fu abbattuto una prima volta dalle armi rivoluzionarie di Francia nel 1798, quando fu costituita la prima Repubblica romana; poi dalle armi napoleoniche nel 1809, quando Roma fu incorporata all'Impero francese; poi nel 1849, quando fu dal Mazzini e dal Garibaldi fondata la seconda Repubblica romana; e finalmente il 20 settembre 1870 con la presa di Roma e la sua assunzione a capitale del Regno d'Italia.

VI. - La sovranità temporale, e cioè la piena e vera sovranità secondo il diritto delle genti, pose la Santa Sede nella condizione di poter trattare con tutti gli altri Sovrani da pari a pari, con le prerogative e le garanzie di una indipendenza assoluta. E ciò, non soltanto per le cose particolari del proprio Stato della Chiesa, ma per quelle dell'intiera Chiesa cattolica. È vero. Ma, da un altro canto, è pur vero che gli Stati non si peritarono di far valere, anche con le armi, contro il Papa, sovrano temporale, quelle pretese di carattere ecclesiastico ch'essi accampavano contro il Papa, capo della Chiesa cattolica e quindi della Chiesa dei proprii territorii. L'esempio di Napoleone I, che si annette gli Stati della Chiesa ed imprigiona il Papa, unicamente perchè questi non voleva assentire alle facoltà, ch'egli si arrogava, nel governo della Chiesa francese, è dei più significativi. Con tutto ciò, la Santa Sede ha protestato sempre, e protestò ancora di recente per mezzo della prima Enciclica di Pio XI, contro l'abbattimento del Potere temporale, dichiarandolo indispensabile all'esercizio del suo governo della Cattolicità e all'adempimento della sua missione nel mondo.

b) *Aspetti.*

§ 11. — Teocrazia.

I. - Il concetto, che sta a fondamento di questo sistema è pur sempre il medesimo, su cui si fonda il sistema inverso del Cesaropapismo, vale a dire il concetto dell'unità del genere umano. E il suo intento è quindi del pari il medesimo, a cui l'Impero romano aveva mirato, vale a dire quella *ordinatio ad unum,* la quale è l'aspirazione ultima e quasi il coronamento supremo di tutta quanta la speculazione politica medioevale. (Ond'è che da essa prende appunto le mosse anche Dante nel libro I della sua *Monarchia*). Ma, poichè lo stato laico e la monarchia civile sono opera del demonio e del peccato, poichè, d'altra parte, l'antico Impero universale romano si è sfasciato, l'*argomentum unitatis* ridonda ora a tutto vantaggio della Chiesa cattolica: essa sola, invero, è in grado ormai di farlo valere e di attuarlo. La Chiesa è pur sempre rimasta *una.* Essa è opera di Dio. La comunità ecclesiastica è quindi la sola vera e legittima *Monarchia*; e il suo capo è Cristo (*Teocrazia*). In nome di lui, la sovranità è esercitata dal suo Vicario in terra, con l'aiuto della gerarchia sacerdotale che da lui dipende (e così la *Teocrazia* si traduce in *Ierocrazia*). Vicario di Cristo è il Papa; egli è pertanto il vero capo, sotto ogni rispetto, così ecclesiastico come civile, di tutta l'umanità (*Sistema papale*). Egli è anzi divinizzato. E, ai tempi di Dante, il più poderoso rappresentante di cotesta corrente di idee, Egidio Colonna, dirà appunto: « Papa quodammodo Deus est ». All'Imperatore divinizzato dell'Epoca romana, si sostituisce il Papa divinizzato.

II. - Tutta una letteratura apologetica si sforza infatti, contro i sostenitori della superiorità dell'Impero, di dar fondamento e svolgimento a tale principio, giovandosi di tutte le risorse e le sottigliezze della teologia e della scolastica medioevale; con vasto rincalzo di esempi dedotti dalla storia eccesiastica e dalla civile, e delle citazioni più varie, tratte dai libri sacri e

profani allora noti; e con esuberante sfoggio di quelle immagini e di quei simboli, che erano cari a quell'età. La Chiesa è il *sole*, l'Impero è la *luna*. Essi sono, sì, i due *luminaria magna*, di cui parla Innocenzo III; ma l'Impero è tante volte più piccolo della Chiesa, quante la luna del sole. Oppure: la Chiesa è l'*anima*, l'Impero è il *corpo*, quindi più vile necessariamente e vincolato ai dettami dell'altra. Oppure la Chiesa è l'*oro*, l'Impero il *piombo*. Ancora: la Chiesa è il *cielo*, l'Impero la *terra*, e così via.

La pubblicistica imperiale non faceva che rovesciare i due termini, mutuando dalla pubblicistica curiale le sue citazioni e le sue immagini e similitudini. Cosicchè l'Impero e non la Chiesa era il sole, l'anima, l'oro, il cielo, e così via. (Cfr. sopra p. 42).

Ne venne fuori una massa di scritti polemici, i cosidetti *Libelli de lite Imperatorum et Pontificum*, che sono la fonte più importante e caratteristica per conoscere l'essenza del pensiero politico medioevale; scritti, di cui si sono fatti in ogni tempo e si stanno tuttavia facendo larghe pubblicazioni, poichè qualcuno di inedito si ritrova pur sempre nel fondo degli archivi civili od ecclesiastici.

III. - Tutta una serie di atti solenni si ebbero durante il periodo della massima potenza del Pontificato romano, con cui esso proclamò tali sue aspirazioni: a cominciare dal *Dictatus papae* di Gregorio VII (1076), fino alla bolla *Unam Sanctam* di Bonifacio VIII (1302): la quale può ben definirsi la più fiera espressione di questa superba teoria. Asseriva la bolla che le due spade (*duo gladia*), delle quali parlano le Sacre Scritture, furono rimesse entrambe nelle mani dell'unico vicario di Cristo, il Papa; cosicchè nel potere suo sono l'una e l'altra spada, la spirituale cioè e la temporale. La prima ha da essere adoperata *dalla* Chiesa, la seconda *per* la Chiesa. La prima per mano dello stesso sacerdote, la seconda per quella del re; ma — si noti bene — dal re « ad nutum et patientiam sacerdotis »; poichè è necessario « gladium esse sub gladio », vale a dire « temporalem auctoritatem spirituali subiici potestati ».

IV. - Conseguenze pratiche ed applicazioni effettive di tale principio furono:

a) Facoltà di nominare e deporre sovrani, non escluso

lo stesso imperatore, il quale soltanto con la consacrazione pontificia acquistava la pienezza della sua potestà; cosicchè i sovrani tutti e lo stesso imperatore non sono che vassalli del papa, a cui debbono i relativi omaggi (bacio del piede, tenere la staffa ecc.; tale era appunto l'offerta della *Chinea* da parte dei sovrani delle Due Sicilie).

b) In caso di resistenza da parte dei sovrani, facoltà di sciogliere i sudditi da quel giuramento di fedeltà che prestavano ad essi, e che nel regime feudale costituiva il solo vincolo fra Stato e cittadini. (Di questa facoltà si valse Gregorio VII contro Enrico IV nel 1076 e 1080; Alessandro III contro Enrico V nel 1119 e contro Federico Barbarossa nel 1167; Innocenzo IV contro Federico II nel 1245; di questa medesima facoltà, dopo la Riforma, si valsero Paolo III e Pio V contro Enrico VIII ed Elisabetta d'Inghilterra nel 1535 e 1570).

c) Imporre leggi agli Stati e abrogare quelle da essi sancite. (Innocenzo III condanna la *Magna Charta* inglese nel 1215; e Gregorio XI nel 1374 cassa quattordici proposizioni dello *Specchio sassone*).

d) Disporre delle terre. (E così Adriano IV concede a Enrico II d'Inghilterra la Spagna, in virtù della famosa Donazione di Costantino; e ancora nel 1493 Alessandro VI, con la bolla *Inter cetera*, spartisce l'America fra la Spagna e il Portogallo).

e) Far liberi gli schiavi e schiavi i liberi, dichiarando *res nullius* il loro patrimonio. (Così Bonifacio VIII nel 1300 e Gregorio XI nel 1376 fecero contro i Fiorentini).

f) Decidere della guerra e della pace. E di questa aspirazione della Santa Sede si ha un riflesso ancora nella recente enciclica di Pio XI, della quale diremo più innanzi (§ 13).

V. - Quello della Chiesa romana non è, per altro, il solo esempio di Teocrazia. Tale fu certamente la repubblica istituita a Firenze da Gerolamo Savonarola (1494), che proclamò capo di essa Gesù Cristo. Tale la repubblica istituita da Giovanni Calvino nella protestante Ginevra (1541). Tali infine alcune delle primitive Colonie fondate nell'America del Nord; le quali adottarono come loro statuto fondamentale la Bibbia e dichiararono che il loro era *The Kingdom of Lord Jesus Christ*. E, a ben guardare, fondamento teocratico ha persino quel sistema dello

Stato cristiano, che ebbe nel secolo passato in Germania come suo principale teorista il filosofo Stahl, e come suo più notevole seguace Ottone di Bismarck.

§ 12. — Potestà indiretta o direttiva.

I. - Ma anche il sogno di una Monarchia ecclesiastica universale svanì con il formarsi di forti Stati nazionali, non disposti a sottomettersi a nessun potere straniero, fosse esso quello dell'Imperatore o quello del Papa. Decisiva a tale rispetto la resistenza di Filippo il Bello di Francia contro entrambi, e notevole la ricca pubblicistica francese intesa a difendere l'autonomia nazionale della Francia contro quelle due potestà, che pretendevano ad essere universali.

Il lungo periodo della cosidetta *Schiavitù di Babilonia*, e cioè della forzata residenza del Papato in Avignone, lo pose poi in una piena soggezione alla Corte francese (1305-1377). Gli scismi profondi che lacerarono in seguito la Chiesa cattolica, quando ad ogni papa era contrapposto un antipapa (1378-1417); e il cosidetto Movimento episcopalistico che ne scaturì, e cioè la tendenza asserita da alcuni Concilii, cosidetti riformatori perchè volevan porre riparo a tanta iattura (Pisa, 1409; Costanza, 1414-1418; Basilea, Ferrara, Firenze, 1431-1445), a porre nel Concilio ecumenico la suprema autorità ecclesiastica e la facoltà di giudicare i Pontefici, furono altrettanti impedimenti all'attuazione del grandioso disegno medioevale. Al quale diede il tracollo la Riforma protestante, che ruppe l'unità della Chiesa cristiana occidentale, e per cui buona parte di essa si svincolò definitivamente dalla soggezione alla Santa Sede.

II. - Si ebbe allora una recisa attenuazione della teoria teocratica medioevale, nel senso che al Papa non si attribuì più una *potestas directa* di ingerirsi nelle cose temporali degli Stati, di fare e disfare le loro leggi ecc.; ma solo una *potestas indirecta in temporalia*, e cioè la potestà di correggere con le proprie leggi ecclesiastiche le leggi civili che paressero dannose, e di fare tutto ciò che potesse conferire alla loro abrogazione.

Formulatore principale di questa teoria fu il celebre cardinale Bellarmino; ma il suo libro *De summo Pontifice* (1571-83) fu messo all'indice. E il sistema non ebbe se non un'importanza teorica, e non ottenne mai riconoscimento esplicito e tanto meno sanzione effettiva dalla Santa Sede.

III. - La posizione di questa è stata a tale proposito molto riguardosa per non dire addirittura equivoca. Il famoso *Syllabus errorum* del 1864 colpisce di anatema (n. 24) questa proposizione: « Ecclesia vis inferendae potestatem non habet, neque potestatem ullam directam vel indirectam ». Onde, compiendo l'operazione logica così detta della inversione delle proposizioni (come con il Sillabo sempre si deve fare), se ne deve conchiudere che la Santa Sede afferma ufficialmente di possedere una potestà diretta o quanto meno indiretta nelle cose temporali. Per dirla con una frase un po' cruda di attualità, la Chiesa ha pur sempre pronti due programmi: un programma massimo ed un programma minimo.

Certo, se si considera superficialmente un documento più recente del sopracitato, ed uno dei più notevoli rispetto a questo argomento, e cioè la diffusa Enciclica di Leone XIII *Sulla cristiana Costituzione degli Stati* del 1° novembre 1885, si potrebbe essere indotti nella persuasione che la Santa Sede abbia rinunciato ad ogni forma di intromissione nelle cose del governo civile; poichè, per esempio, i capi 24, 25 e 26 di tale Enciclica sembrerebbero propugnare quella teoria della *coordinazione*, della quale diremo nel paragrafo seguente, e che il Sommo Pontefice descrive con queste precise parole: « Il governo dell'umana famiglia Iddio lo volle compartito tra due potestà, che sono la ecclesiastica e la civile, l'una delle quali sovraintendesse alle cose divine, l'altra alle terrene. Ambedue sono supreme, ciascuna nel suo ordine; hanno ambedue i loro propri limiti entro cui contenersi, segnati dalla natura e dal fine prossimo di ciascuna: di che intorno ad esse viene a descriversi come una sfera, entro la quale ciascuna dispone *jure proprio* ». Senonchè l'enciclica prosegue affermando che il confine fra le due potestà deve essere tracciato secondo il concetto che la Chiesa e lo Stato rappresentino nella società quello che sono nell'individuo l'anima e il corpo.

A quella, quindi, spetta di dirigere questo: *potestas directiva.* Tra l'altro, incombe alla potestà civile l'obbligo di rispettare tutte le pretese e prerogative ecclesiastiche, non esclusa quella di attuare l'unità religiosa, e naturalmente una unità religiosa cattolica, sotto la sovranità del Romano Pontefice. E così si ritorna, sia pure per via indiretta, nella cerchia delle antiche concezioni.

E anche, per farla breve, se noi consideriamo la recentissima manifestazione del pensiero della Santa Sede, quale si può riscontrare nella Enciclica *Ubi arcano Dei* di Pio XI delli 23 dicembre 1922, vi si leggerà, bensì, una dichiarazione anche più significativa della precedente, come quella espressa con queste precise parole dell'Enciclica: « terrenis negotiis mereque politicis moderandis, sine ratione, se immiscere nefas putat Ecclesia »; ma è soggiunto che dal canto suo la Chiesa rivendica una assoluta indipendenza da ogni legge civile per rispetto al conseguimento dei suoi fini. Senonchè, in quest'ultima Enciclica, è da por mente ad una rinnovata aspirazione della Santa Sede, che ha una significazione ed una importanza tutta particolare per i nostri tempi.

§ 13. — La Santa Sede e la Società delle Nazioni.

I. - Dopo la guerra mondiale, alle aspirazioni della Santa Sede e del Mondo cattolico si è aperto innanzi come una inaspettata prospettiva vastissima sopra l'avvenire. E ad aprirla fu l'idea della *Società delle Nazioni,* come essa fu chiamata da parte delle potenze dell'Intesa, oppure la *Lega dei popoli* (*Völkerbund*), come fu chiamata dall'altra parte.

L'idea della Società delle Nazioni sconcertò profondamente, a tutta prima, il mondo dei cattolici. La propaganda wilsoniana, che investì tutto il vecchio continente come una fiammata, massime dopo l'arrivo del Presidente americano in Europa, li pose a un vero sbaraglio. Non forse quell'improvviso apostolo di una dottrina così sostanzialmente impregnata di elementi eterodossi, e cioè non solamente cristiani, in largo senso, ma schiettamente evangelici o protestanti che dir si

voglia, avrebbe finito per soppiantare il Pontefice romano in quella secolare missione pacificatrice e unificatrice dei popoli, che si riteneva a lui esclusivamente riservata? Non vorrei che nelle espressioni, di cui mi valgo per solo amore di speditezza e di chiarezza, si ravvisasse la menoma intenzione di irriverenza; ma certo è che si ebbe come la sensazione di una rivalità affannosa, di una appassionata emulazione papale-wilsoniana, per conseguire il primato e mantenere il monopolio, nella corsa alla pace e nell'opera della fraternità universale. Fra i molti segni e le non ambigue testimonianze di cotesto stato di animo, poniamo qui soltanto la fiera ostilità scatenatasi dalla parte di alcuni dei più fanatici fra i cattolici tedeschi contro l'idea stessa della Società delle Nazioni, che uno dei loro scrittori più rinomati qualificava addirittura di *escrescenza massonica*, unicamente perchè da essa, come del resto dai Congressi della pace, erano stati esclusi i rappresentanti della Santa Sede.

II. - Ma il più degli scrittori ortodossi corsero ai ripari per la via opposta, che fu quella di sfruttare la novissima idea per una novella ed anche più superba esaltazione della Santa Sede. La Società o Lega, comunque si fosse poi riusciti a foggiarla, avrebbe pur sempre bisognato di una autorità suprema, di un arbitro nelle questioni più delicate, di un giudice di ultima istanza o di appello nelle controversie più gravi. Ebbene, l'ufficio non poteva che spettare al Pontefice romano. Il quale avrebbe veduto così, contro ogni speranza oramai e quasi per miracolo, avverarsi, per consenso spontaneo della intiera umanità, quella non mai spenta aspirazione a un dominio universale sopra gli spiriti, e a una suprema funzione di arbitrato sopra tutti i potenti della terra, che il Pontificato perseguì instancabilmente coi suoi medioevali sogni di Monarchia universale; allorquando i Papi si arrogavano, *iure imperii*, la qualità di giudici supremi fra i popoli belligeranti.

Una coordinazione sistematica di tutta cotesta congerie di idee un po' fluttuanti si ebbe, per fare un esempio, in un libro di un giurista di solida reputazione, professore di diritto ecclesiastico all'Università di Tubinga, Giovan Battista Sägmüller. Constatata la rovina del diritto internazionale per opera della

guerra mondiale; esaminati gli sforzi compiuti dai Pontefici romani nell'ultimo mezzo secolo a favore del diritto internazionale e della pace; criticati tutti i tentativi e i progetti escogitati da varie parti per la ricostituzione di quello e il ristabilimento di questa; il Sägmüller prende in esame le proposte messe innanzi e l'opera svolta dalla Santa Sede, ne esalta la superiorità sopra tutte le altre, ne propugna la necessità, se il genere umano vuole uscire a salvamento dalle sue presenti sciagure. Si direbbe, che con i rottami del povero diritto internazionale egli speri di costruire un trono anche più fulgente dell'antico al Pontefice romano.

III. - Senza dilungarci intorno a tutte coteste opinioni semplicemente dottrinali, veniamo al documento essenziale che a cotesta corrente di idee si riannoda: la Enciclica sopracitata di Pio XI del 23 dicembre 1922. Deplorati i mali immensi prodotti dalla guerra, rilevato come una vera pace non siasi potuta instaurare, così per la persistenza delle passioni e cupidigie che la guerra generarono, come per la mancanza di una autorità superiore che possa davvero persuadere ed imporre ai popoli una giusta pace, il Pontefice prosegue in questi termini: « Etenim nullum est institutum hominum quod universis imponere gentibus queat communium quemdam Codicem legum, his consonum temporibus; cuius generis habuit, aetate media, vera illa nationum societas, quae christianorum populorum communitas fuit. In qua, etsi re saepius omnino violabatur ius, ipsius tamen iuris sanctitas manebat in causa vigens, tuta veluti norma ad quam nationes ipsae iudicarentur. At divinum est institutum, quod iuris gentium sanctitatem custodire potest: institutum scilicet et ad nationes omnes pertinens et nationibus supereminens omnibus, maxima quidem praeditum auctoritate ac plenitudine magisterii venerandum, Ecclesia Christi: quae una ad tantum idonea munus apparet tum ex divino mandato, tum ex natura ipsa et constitutione sua, tum denique e tanta saeculorum maiestate, ne belli quidem tempestatibus oppressa, sed potius mirabiliter aucta ».

È evidente: l'aspirazione del Pontificato ad una signoria universale superiore a quella di qualunque Stato, pure spogliata di tutto ciò che di troppo imperatorio, violento, inte-

ressato e prettamente mondano essa poteva avere in altri tempi, rimane pur sempre immutata. L'organizzazione del mondo, da tali dottrine curialistiche e da tali solenni documenti vagheggiata e propugnata, sarebbe pur sempre una *Teocrazia* o *Ierocrazia*. Poichè — è evidente — la Santa Sede diventerebbe per tale via l'arbitra suprema, non solo delle cose religiose, ma delle civili di tutte le Nazioni. La Chiesa romana non può non tornare sempre al suo punto di partenza. E questo, chi ben consideri, è assolutamente fatale, quando gli spunti per ogni dottrina e le mosse per ogni azione sono presi da testi immutabili e sacri, perchè in essi si ravvisa una verità rivelata.

Capo II.

COORDINAZIONE

§ 14. — **Teoria dei Due Soli.**

I. - Con visione storica limitata ed imperfetta il più dei trattatisti pongono in tempi molto recenti, ed in Germania, la prima idea di un regime, in cui le due potestà, civile ed ecclesiastica, siano l'una all'altra non subordinate ma coordinate. L'idea è invece vecchia di secoli, ed ebbe origine in Italia.

La sua formulazione costituisce uno dei meriti più singolari del glorioso Studio di Bologna. Alcuni dei più celebri giuristi di quello Studio, a cominciare dal suo fondatore Irnerio, e principalmente poi Azzone, Odofredo, Accursio, si erano di già espressi nel modo più reciso nel senso della reciproca indipendenza dei due poteri. La Glossa Accursiana segna la diversa sfera d'azione del potere spirituale, cui *praeest papa*, e del potere temporale, *cui praeest imperator*. E soggiunge: « Ex his duobus (papa e imperatore) totus regitur mundus (unde illud « ecce gladia duo ») secundum unum intellectum; unde apparet quod nec Papa in temporalibus, nec Imperator

in spiritualibus se debeat immiscere ». E a tale pensiero dei Legisti, e cioè dei cultori del diritto civile, si associarono, nell'epoca più gloriosa di quello Studio, gli stessi Canonisti, e cioè i cultori del diritto ecclesiastico. Il più risoluto fra essi fu il celebre Uguccione da Pisa, maestro di Innocenzo III, della cui *Summa*, tuttora inedita, un brano fu pubblicato, nel quale, contro l'opinione dei curialisti, che asserivano l'Imperatore derivare la sua autorità non immediatamente da Dio, ma dal Papa, egli sostiene: « Utraque potestas, scilicet apostolica (e cioè papale) et imperialis, est a Deo, et neutra pendet ex altera ».

II. - Ma tale dottrina non assurse a fermezza di espressione e a precisione di contorni, se non con Dante. E poichè essa ha fatto il suo secolare cammino nel mondo, senza che la scienza, sempre così studiosa di porre la sua etichetta sopra ogni menoma ideuccia che sia venuta fuori da un mediocre cervello, non si sia curata ancora di darle il nome suo, battezziamola noi cotesta teoria con la designazione più gloriosa, a cui essa possa mai aspirare, e cioè con le parole medesime del Poeta. Le quali di questa teoria si possono ben dire che siano il più sublime ed esauriente commentario (Purgatorio, XVI, 106-108):

> Soleva Roma, che il buon mondo feo,
> due soli aver, che l'una e l'altra strada
> facean vedere, e del mondo e di Deo.

Dante infrange e nobilita l'infantile, e pur formidabile figurazione medioevale, secondo cui, come si è visto, l'Impero e la Chiesa erano alternativamente il sole e la luna; e fa di entrambi due astri di pari dignità e splendore: due soli.

Ma Dante non si restrinse solo agli alati accenni della *Commedia*; sibbene ci diede una trattazione apposita, scientifica e, per i suoi tempi, esauriente nel terzo libro del Trattato della *Monarchia*. L'unità perfetta, che dà ordinamento integrale a tutte le cose, si trova soltanto nell'Essere supremo, in Dio, che è insieme *gubernator spiritualium et temporalium*. Ma, per la vita del genere umano, a dirigere il governo di tali due attività, nettamente distinte e sostanzialmente diverse,

erano stati creati due poteri: da una parte il Papato, che regge il governo delle cose spirituali (*regnum spiritualium*); dall'altra l'Impero, che dirige il governo delle cose temporali (*regnum nostrae mortalitatis*). Queste due autorità sono entrambe di immediata origine divina. Entrambe hanno un potere superiore, cioè una propria sovranità (*sunt relationes superpositionis*). Perciò i due poteri sono indipendenti (*non potest dici quod alterum subalternetur alteri*). Tale indipendenza procede anche dalla diversa natura dei due poteri. L'autorità del Pontefice si svolge nella sfera degli interessi spirituali, valendosi di una potestà che può essere definita come paterna (*ambitus paternitatis*). Invece l'Impero si presenta in un rapporto di dominio materiale e politico (*ambitus dominationis*).

La Chiesa non ha avuto nè da Dio, nè dagli uomini l'autorità di mescolarsi nei negozi temporali e di dare autorità al principato civile. Non l'ha avuta da Dio, perchè le Sacre Scritture, l'Antico e il Nuovo Testamento, nulla dicono in proposito; anzi in più luoghi accennano esplicitamente al dovere dei sacerdoti di astenersi dai possessi terreni e dalle ricchezze. Non l'ha avuta dagli uomini, perchè, se anche si può citare la Donazione di Costantino, questa, in quanto rappresenta una alienazione di diritti pubblici spettanti all'Impero, è contraria al diritto e fonte di pericoli e di danni: contraria al diritto, perchè l'Imperatore non aveva autorità di disporre di ciò che è parte integrante dell'Impero, ed era quindi inalienabile e intangibile; fonte di pericoli e di danni, perchè favorisce quella confusione tra il potere civile e il potere religioso, la quale, essendo contraria alla volontà divina, produce soltanto tristi conseguenze. Una simile autorità non deriva alla Chiesa nemmeno dal consenso di tutti gli uomini o della maggior parte di essi, perchè tutti i popoli avversano la confusione dei due poteri. E non poteva infine derivare da una arbitraria assegnazione fatta dalla Chiesa a sè stessa, perchè nessuno è che possa dare altrui, e tanto meno a se stesso, ciò che non ha.

Anche in altri scritti suoi Dante torna sullo stesso concetto. E in una delle sue Epistole, la V, così si esprime nel suo rude latino: « A Deo velut a puncto bifurcatur Petri Caesarisque potestas ».

Nell'ultimo capo della *Monarchia*, Dante consente e anzi consiglia che: « Illa reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem ». Alcuni scrittori specialmente tedeschi, pur innegabilmente benemeriti degli studi danteschi, come il Kraus, il Kelsen, il Vossler, il Kern, hanno in base a questo passo creduto di poter appuntare Dante di inconseguenza, quasi che egli venisse a distruggere quella indipendenza dello Stato dalla Chiesa che egli aveva così strenuamente propugnata, e ricascasse nella teocrazia. Ma già il D'Ancona opponeva energicamente, che *reverentia* non è *subordinatio*; e il Solmi ha di recente, con vigorosa ed esauriente critica, distrutto l'appunto.

III. - In Italia, osserva questi, la coordinazione, auspicata da Dante, è propugnata dai pensatori e dai giuristi, come la *coniunctio duorum orbis capitum*, capace di conservare la pace al mondo. Bartolo da Sassoferrato, Alberico da Rosciate, Baldo da Perugia, Paolo di Castro, Bartolomeo Socino sono, tra i civilisti, i principali interpreti di questo ideale; come tra i canonisti il palermitano Nicolò Tudeschi, Giovanni da Legnano, Francesco Zabarella, Giovanni da Imola, benchè con tendenze più favorevoli alla Chiesa. Così il sistema della coordinazione è caldeggiato da Nicolò da Cusa, da Pietro di Monte, da Giovanni di Turrecremata, da Pietro di Andlau, fino ad Enea Silvio Piccolomini, che, alla metà del secolo XV, vedeva nell'Impero, e nell'accordo tra la Chiesa e l'Impero, la salvezza del genere umano. È quindi questa della coordinazione una dottrina essenzialmente italiana, rispondente oltrechè alle nostre peculiari condizioni storiche anche allo equilibrato spirito di nostra gente.

Essa ebbe ancora un riflesso dei più rilevanti nel più solenne documento della nostra legislazione ecclesiastica italiana, e cioè nel primo titolo della legge delle Guarentigie, siccome vedremo a suo luogo. E in questa legge, perfino quella reverenza, che Dante consentiva e consigliava, e che gli fu addebitata come una incongruenza, trovò il più significativo e quasi sorprendente dei riscontri, e, quindi, la più piena delle giustificazioni.

§ 15. — Sistema concordatario.

I. - L'attuazione pratica del principio della coordinazione urta contro questa essenziale difficoltà, di poter segnare la linea di confine fra le due potestà. Difatti, suddito dello Stato e suddito della Chiesa, cittadino, cioè, e fedele, è pur sempre lo stesso individuo, l'uomo. La dottrina antica, e quella medesima propugnata, come si è visto, nella Enciclica di Leone XIII, più sopra citata, ritenevano che tale linea di confine si abbia a tracciare in base alle Sacre Scritture e alle Leggi della Chiesa. Senonchè dalla parte della Chiesa l'interpretazione delle Scritture era attribuita alla propria autorità, con che si veniva a farla arbitra de' suoi rapporti con lo Stato. Dante comprese l'importanza di questa difficoltà; e cercò di superarla mercè una discriminazione dei testi ecclesiastici e la eliminazione di quelli, la cui autorità non potesse essere da tutti riconosciuta, perchè dipendente esclusivamente dall'arbitrio di una delle parti, e cioè dei Pontefici romani.

La medesima difficoltà si è presentata anche nei tempi moderni a tutti coloro che hanno propugnato cotesta teoria. Per esempio, a quei Tedeschi, che nel secolo passato se ne fecero banditori, e che la elevarono a programma del cosidetto *Centro cattolico*.

II. - Nella pratica, allorchè gli Stati si trovarono nella necessità o credettero opportuno di regolare pacificamente alcuni rapporti di carattere ecclesiastico, oggetto prima di aspre competizioni con la Chiesa, si appigliarono al sistema di entrare con questa in contrattazioni, e di definire i reciproci rapporti mediante convenzioni, che presero il nome di *Concordati*.

Il più antico e celebre di tali concordati fu quello di Worms nel 1122, il quale pose termine alla lunga e famosissima lotta per le *Investiture*, combattutasi fra l'Imperatore ed il Papa. Una serie numerosissima e svariatissima di tali atti si ebbero di poi in tutti i tempi ed in tutti i paesi. Ed alcuni di essi assursero ad una importanza e potremmo dire ad una celebrità mondiale; così il Concordato napoleonico del 1801.

I concordati sono di varia natura. A volte toccano argomenti tutt'affatto particolari controversi fra le due potestà, e li regolano separatamente: tanti concordati quante sono le questioni. Altre volte essi investono la totalità dei rapporti fra la potestà civile e la potestà ecclesiastica in un determinato Stato. Al primo sistema si attenne, per esempio, la Monarchia Sabauda, nella quale ancora al tempo del rivolgimento liberale iniziatosi alla metà del secolo scorso, una serie di ben 28 concordati era in vigore, che andavano dal 1727 al 1828. Al secondo si attenne invece il Regno delle Due Sicilie, nel quale il concordato del 1818 poteva quasi dirsi un vero Codice dei rapporti fra le due potestà per quel territorio.

III. - Senonchè la loro origine, determinata, come dicemmo, piuttosto da uno stato di necessità, che non da un vero spirito di concordia e di reciproco riconoscimento, esercitò la più disorientatrice e perturbatrice delle influenze sopra la questione capitale del valore giuridico da attribuirsi ai concordati. Tre teorie, infatti, si contendono il campo.

1. *Teoria dell' indulto.* — Il concordato, ad onta della sua veste contrattuale, non sarebbe che una graziosa concessione fatta dalla Santa Sede al Sovrano; esso sarebbe quindi interpretabile ed applicabile unicamente secondo le intenzioni e istruzioni del Pontefice, e sarebbe anche risolvibile a suo pieno e solo piacimento. Tesi prettamente curialistica.

2. *Teoria legale.* — Essa rovescia i termini della teoria precedente. Il concordato, ad onta della sua veste contrattuale, non può avere valore giuridico se non in quanto è promulgato come legge dello Stato; e quindi, come ogni altra legge, non può essere interpretato, applicato, ed eventualmente abrogato, se non per opera di quest'ultimo, e a suo pieno e solo piacimento. Teoria crudamente statolatra.

3. *Teoria convenzionale.* — Il concordato è, non soltanto nella forma, ma nella sostanza, un vero trattato; ed ha carattere di trattato internazionale, suscettivo quindi di tutte le applicazioni, di tutte le conseguenze e di tutti gli effetti, che da tali trattati derivano. Essa ebbe l'assenso da ultimo di Leone XIII nell'Enciclica *Immortale Dei* del 1885, e di Pio X nella Allocuzione del 4 novembre 1904.

E questa è la teoria più conforme, non solo alla giustizia, ma alla realtà storica. La quale è indubbiamente questa, che gli Stati, quando stringevano tali convenzioni con la Santa Sede, stimavano, non solo di avere innanzi a sè un soggetto di diritto ad essi coordinato, e non subordinato, e, cioè, un vero soggetto di diritto internazionale; ma ancora, che la convenzione importasse obblighi reciproci di carattere nettamente giuridico; tant'è che essi sollevavano le più vive rimostranze quando i patti si ritenevano violati dalla Chiesa.

Gli Stati, i quali stimino una deroga troppo grave alla loro sovranità il regolare dei rapporti giuridici interni, sia pure di carattere ecclesiastico, non già con la più assoluta indipendenza ed autonomia, ma in base ad accordi con una potestà straniera; e, per più forte ragione, gli Stati, i quali non riconoscano a questa potestà il carattere di soggetto di diritto internazionale, non hanno innanzi a sè che una sola via: non stringere concordati, o denunciare i già conchiusi. Il che non toglie, che possano poi regolare i rapporti ecclesiastici, autonomamente, sì, ma con la più piena deferenza agli interessi della Chiesa e al sentimento religioso dei popoli.

APPENDICE.

§ 16. — Lo Stato e la Chiesa in Italia.

I. - *Napoli e Sicilia.* — I rapporti fra lo Stato e la Chiesa nel cosidetto Reame delle due Sicilie sono stati certo i più stretti, complessi e caratteristici, che la storia ci fornisca rispetto a qualsiasi altro Ex-Stato italiano; così da dar vita a un corpo speciale di principii e di istituti che sono designati col nome di *Diritto ecclesiastico siculo*; e da generare una tradizione dottrinale e amministrativa in questa materia, della quale si ebbe la ripercussione anche dopo che fu costituito il Regno d'Italia; poichè tutte le discussioni intorno alle leggi ecclesiastiche furono nel Parlamento italiano dominate dai giuristi di quella regione.

Notevoli sopratutto due fatti: l'*Investitura pontificia* di quei sovrani, e il diritto di *Legazia apostolica* che ad essi spettava.

I Normanni, conquistato il territorio, se ne fecero dare la investitura dal Pontefice; e gli corrisposero, come a signore feudale, un annuo tributo, al quale Carlo d'Angiò aggiunse l'omaggio di un cavallo bianco, cioè di una *Chinea*; parola, da cui prende appunto nome la questione che sorse a proposito di tale rapporto di soggezione quando sovrani, gelosi della loro indipendenza, quali gli Aragonesi e Vittorio Amedeo II di Savoia, negarono di assoggettarvisi. La controversia ebbe termine con Federico II di Borbone, il quale se ne svincolò mediante una offerta in denaro.

A Ruggero il Normanno una bolla di Urbano II del 1097 conferiva la facoltà di fungere da *Legato nato* del Pontefice nei suoi Stati; e di impedire quindi che altri Legati si mandassero da Roma, e che a Roma si potesse dai suoi sudditi interporre appello, poichè a lui spettava di giudicare in ultima istanza delle cause ecclesiastiche, assolvere dalle censure, rilasciare dispense matrimoniali, ecc. Cotesta *Legazia apostolica*, che prese pure nome di *Monarchia Sicula*, oppure *Regia Monarchia*, fu oggetto essa pure di contestazioni gravissime, per determinarne i limiti ed i modi; e fu a più riprese revocata dai Pontefici. Alla questione pose fine l'articolo 5 della legge delle Guarentigie, 13 maggio 1871, con cui lo Stato italiano rinunciò a tale privilegio.

Gli Svevi, e sopratutto Federico II, fecero una politica ecclesiastica molto più energica ed indipendente che non i predecessori Normanni. Ma gli Angioini, che debellarono gli Svevi con l'aiuto della Santa Sede, rimasero a questa sempre molto deferenti, e abbondarono in condiscendenza e in concessioni verso la Chiesa. Ma quando i vari rami della Casa di Borbone, regnanti in più paesi d'Europa, si strinsero in un patto di famiglia per contrastare alle eccessive intromissioni ecclesiastiche, e sopratutto per cacciare ed annientare l'ordine dei Gesuiti, la Dinastia borbonica di Napoli ebbe nei ministri Tanucci e Caracciolo dei creatori energici di tutto un sistema di freni alle esorbitanze della Chiesa, e sopratutto di provvedimenti intesi a limitarne gli eccessivi acquisti patrimoniali.

Dopo la Rivoluzione francese, la Restaurazione ci presenta la più stretta alleanza tra il trono e l'altare, intesa ad impedire ogni riforma in senso liberale, e il loro legame fu consacrato dal Concordato del 1818.

II. - *Toscana*. — Durante il periodo repubblicano, la profonda devozione alla Chiesa e il Guelfismo dominante non impedirono però che Firenze difendesse energicamente la propria indipendenza contro le mire di pontefici, i quali, come Bonifacio VIII, tendevano ad opprimerla; ed incorresse nei fulmini ecclesiastici, che con frequenza e gravità particolari i Pontefici le lanciarono contro.

Un brusco cambiamento di direttive si ebbe con l'avvento della signoria dei Medici, della quale nessuna dinastia forse in Italia fu più incondizionatamente ligia a tutte le pretese della Curia romana e della Chiesa. Per tal modo, ad esempio, crebbero così smisuratamente i possessi ecclesiastici, che lo stesso Granduca Ferdinando I si trovò costretto a ricorrere alla Curia romana, perchè, ove un freno non fosse stato posto, in breve tempo la proprietà ecclesiastica avrebbe assorbito per intero il non grande territorio dello Stato.

La casa di Lorena pose pronto rimedio a tale inconveniente, sopratutto per opera di Leopoldo I, le cui idee erano fondamentalmente le stesse di quelle del fratello Giuseppe II, imperatore d'Austria. Il che val quanto dire che le sue riforme miravano a due scopi: non solo cioè a garantire il diritto dello Stato, ma ancora a riformare la stessa costituzione interna della Chiesa. Consigliere e aiutatore in questo compito fu il celebre vescovo di Pistoia, Scipione dei Ricci, che a tale intento convocò un sinodo rimasto famoso nella storia della Chiesa. L'indirizzo cosidetto Leopoldino rimase fondamentalmente in Toscana ad onta della reazione scatenatasi anche colà dopo il dominio napoleonico. Un concordato del 1851 regolava i rapporti fra le due autorità.

III. - *Modena e Parma*. — Il periodo delle repubbliche e delle prime signorie presenta in questi due staterelli una alternativa di resistenze e di dedizioni alla Curia romana ed alla Chiesa, dipendenti dalle alterne vicende politiche. Ma nel secolo XVIII si ebbe in Modena per opera dello stesso so-

vrano Francesco III, ed in Parma per opera del Du Tillot, ministro di Don Filippo di Borbone, una serie di disposizioni conformi e in certa maniera parallele, sopratutto per contenere e disciplinare la materia della proprietà ecclesiastica, e l'azione dei tribunali della Chiesa. Il secolo XIX tolse ivi ogni ostacolo alla reazione politico-ecclesiastica.

IV. - *Venezia.* — La politica dei Veneziani e la loro legislazione in materia ecclesiastica forniscono un mirabile esempio del come la pietà più sincera si possa conciliare con la più rigida tutela dei diritti dello Stato. Anche in materia ecclesiastica la nota suprema della politica veneziana è la sua continuità e coerenza; cosicchè ivi non si ebbero quegli sbalzi da un estremo all'altro, che si riscontrano in tutte le altre regioni.

Celebre in tutto il mondo la grande lotta che la Repubblica sostenne contro Paolo V, perchè una fra le più caratteristiche, come quella che si imperniava nella determinazione dei confini fra le due potestà, laica e sacerdotale. Essa era nata appunto da questioni di principii e di prerogative, essendo scoppiata quando le autorità venete credettero di dover arrestare due ecclesiastici, colpevoli di delitti comuni. Il pontefice, che li voleva sottratti ai giudici ordinari, e pretendeva al tempo stesso che i Governanti veneti abrogassero le loro antiche leggi tutelatrici della suprema ed insindacabile autorità dello Stato, lanciò su Venezia la scomunica e l'interdetto (1606-1607). La Repubblica, a cui nel grave frangente soccorse con il consiglio e gli scritti Fra Paolo Sarpi, dichiarò nulli scomunica ed interdetto, ed obbligò il clero a continuare i servizi divini. Anche quando, per intromissione del Re di Francia, la gravissima contesa fu appianata, la Repubblica Veneta non volle però revocare nessuno dei suoi provvedimenti e delle sue leggi. Queste rimasero fino agli ultimi tempi della Repubblica, e formano davvero un corpo mirabile di diritto, elaborato con sapienza, prudenza e fermezza in tutte le sue parti.

V. - *Lombardia.* — Gran conto rispetto alla Lombardia è a tenersi della posizione ecclesiasticamente e politicamente affatto eccezionale che ebbe l'Arcivescovo di Milano; sia in ra-

gione delle antiche autonomie disciplinari e rituali della Chiesa ambrosiana, sia per l'importanza della sede, in alcune epoche rivale di Roma.

Per altro i Visconti, ghibellini, furono sempre gelosissimi del prestigio dell'autorità statale di fronte alla ecclesiastica; cosicchè la storia della loro dominazione è un succedersi continuo di lunghe lotte e di brevi pacificazioni con la Curia romana. A una certa epoca la Curia esprimeva le sue lagnanze in questa molto caratteristica forma, che in Lombardia non si potesse fare nessuna elezione o promozione ecclesiastica senza la licenza d'un detestabile ministro del Duca, a cui in Milano era dato perciò il soprannome di *papa*. Ai Visconti rimonta, tra gli altri, un istituto inteso ad impedire che i frutti dei benefici ecclesiastici lombardi, durante la loro vacanza, passassero alla Camera apostolica romana, che li pretendeva; poichè si stabilì che essi fossero posti sotto sequestro per opera di un magistrato civile, e rimessi al nuovo investito del beneficio; onde ivi si ebbe il primo nucleo di quella magistratura che, passata poi dalla Lombardia al Piemonte, e dal Piemonte al Regno d'Italia, è ancora oggidì vigente col nome di Regio Economato dei Benefici vacanti.

Le varie dinastie e dominazioni che succedettero alla Viscontea, nulla ci diedero di particolarmente notevole. Soltanto dopo che ai primi del 700 la Lombardia passò sotto la Casa d'Austria, essa fu partecipe di tutte quelle radicali riforme, dovute al Principe austriaco che ha lasciato il maggior nome a questo riguardo, e cioè a Giuseppe II, il quale vi introdusse quel sistema, che da lui prese nome, come vedemmo, di *Giuseppinismo*.

Nè le cose mutarono col secolo XIX: cosicchè non senza ragione si poteva dire che nella prima metà del secolo passato ivi fosse un regime di politica ecclesiastica più liberale e moderno che non nel vicino Piemonte. Il Concordato del 1855, che segnò per l'Austria una dedizione completa alla supremazia ecclesiastica, non potè nella Lombardia avere effetti duraturi, come ognuno intende.

VI. - *Genova*. — Nessun paese italiano fu più di questo costantemente e compiutamente sottomesso alla Santa Sede;

del che non ultima cagione, accanto alla pietà proverbiale di quella gente, furono per certo la parte larghissima che nel governo vi ebbero i vescovi e l'autorità eccezionale che sempre vi godettero. Caratteristico e significativo il contrasto con Venezia; cosicchè nel 1606 Paolo V, dopo aver ridotta ai suoi voleri Genova, si faceva forte appunto della arrendevolezza della grande Repubblica tirrena contro la resistenza indomabile della grande Repubblica adriatica. Abbondano nella storia della Repubblica genovese gli atti di deferenza alla Curia romana; mancano assolutamente i casi di contrasto significante e duraturo con l'autorità ecclesiastica. E se qualche resistenza a volte i Genovesi opposero, si può ben dire che vi furono tirati per i capelli, tanto esorbitanti erano le pretese dell'autorità ecclesiastica; come appunto accadde quando Clemente VIII mandò alla insaputa della Repubblica un visitatore apostolico nella Corsica, sollevata contro di essa da Pasquale Paoli, il che minava la già vacillante signoria genovese su quell'isola.

VII. - *Piemonte.* — Anche qui la devozione verso la Santa Sede è rimasta tradizionale. E si può ben dire che un vero indirizzo di politica giurisdizionalistica non si ebbe, se non quando un Indulto, concesso da Niccolò V nel 1451 ai Sabaudi in compenso della rinuncia alla Tiara fatta da Amedeo VIII (onde ebbe fine un grave scisma), con cui si disponeva che nessuno potesse essere nominato ad un beneficio maggiore, e cioè ad un ufficio ecclesiastico superiore, negli Stati del Duca di Savoia senza il consentimento di quest'ultimo, si volle revocare da parte della Santa Sede. Dal che nacque un conflitto interminabile e complicato, e una faraggine di scritti polemici.

I diritti dello Stato non ebbero però in Piemonte una tutela ben determinata, coordinata e fissa, se non dopo che la dominazione francese del secolo XVI vi apportò le *Libertà* e gli *Usi della Chiesa gallicana* (di cui curiosi residui sono rimasti ancora nella Valle d'Aosta e in alcuni luoghi delle diocesi di Pinerolo e Saluzzo). Notevole fra tutti l'istituto dell'*Appel comme d'abus*. Ma dopo questa dominazione i grandi principi della Casa di Savoia, e sopratutto Emanuele Filiberto e Vittorio Amedeo II, si mostrarono oculati ed energici propugnatori delle prerogative dello Stato e difensori della sua indipendenza.

Alla fine del secolo XVIII la politica ecclesiastica sabauda si fece così supinamente deferente alle pretese ecclesiastiche, che nulla più si disponeva se non col consenso della Chiesa. E mentre nella seconda metà del secolo, in tutti gli altri Stati d'Italia ferveva l'opera delle riforme, miranti in genere a tenere alti i diritti dello Stato, e più specialmente a combattere la manomorta ecclesiastica, il Piemonte si appagò delle magre concessioni che in questa materia faceva la Santa Sede nei concordati: finchè gli editti di Carlo Emanuele IV del 1797 e 1798 tolsero ogni ostacolo agli acquisti del Clero, tanto per atto tra vivi come d'ultima volontà. E neppure la politica e la legislazione ecclesiastica dello Stato Piemontese della prima metà del secolo passato si allontanarono sostanzialmente da queste direttive. E le semplici citazioni, che già ci occorse di fare, del Codice civile Albertino del 1837, basterebbero a dimostrarlo.

Il 1848 mutò l'aspetto delle cose. Cacciati i Gesuiti con la legge 25 agosto di quell'anno, abolito il privilegio del Foro ecclesiastico con la legge 9 aprile 1850 e cioè con la legge Siccardi; soppressi i principali ordini religiosi e molti altri enti ecclesiastici, oramai più non rispondenti ai nuovi tempi, con la legge del 29 maggio 1855; il Piemonte, che al fine del secolo XVIII era lo Stato più reazionario d'Italia, diventò dopo il 1848 il meno reazionario. E questa fu certamente non l'ultima delle cagioni, per cui esso potè mettersi a capo del movimento per la costituzione del Regno d'Italia, recando negli altri Stati, oltre all'aiuto delle sue armi, anche il complesso della sua legislazione liberale e sola conforme ai diritti ed alle indeclinabili funzioni dello Stato moderno.

PARTE SECONDA

EPOCA DELLA LIBERTÀ RELIGIOSA

SEZIONE I.

LA LIBERTÀ RELIGIOSA

CAPO I.

STORIA

A. LA LIBERTÀ RELIGIOSA COME IDEA.

§ 17. — Padri della Chiesa e Filosofi pagani.

I. - Le prime invocazioni alla libertà religiosa partono, nell'Occidente cristiano, dai grandi Padri della Chiesa nel periodo delle persecuzioni. Il loro concetto di quella, che Ilario di Poitiers chiama *dulcissima libertas*, emerge da questo passo di Tertulliano: « Humani juris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debet, non vi: cum et hostiae ab animo libenti expostulentur. Ita etsi nos compuleritis ad sacrificandum, nihil praestabitis diis vestris: ab invitis enim sacrificia non desiderabunt, nisi si contentiosi sunt; contentiosus autem deus non est ». E forse anche più intimamente e pateticamente da questo passo di Lattanzio: « Religio sola est, in qua libertas domicilium conlocavit, res est enim praeter ceteras voluntaria, nec imponi cuiquam necessitas potest, ut colat quod non vult, potest aliquis forsitan simulare, non potest velle ».

È chiaro. Concepita la religione come fatto essenzialmente interiore della coscienza umana, ne conseguiva irresistibile la

affermazione della sua incoercibilità e della sua indefettibile libertà. Era quindi una spinta dall'interno, se così possiamo dire, quella che volgeva cotesti alti spiriti verso la libertà. Questa formava un postulato tutto quanto soggettivo. E, a ben guardare, il suo presupposto più remoto era nel convincimento e nel proposito di nulla potere o dovere sacrificare della propria credenza individuale alle esigenze puramente esteriori della vita e dello Stato e alle altrui credenze. Il presupposto si fondava quindi sopra una irriducibile intransigenza teologica. La quale, in periodo di persecuzione, doveva generare naturalmente una fervida invocazione alla libertà. Ma, venuto meno il regime di oppressione, e posto anzi nelle mani degli antichi oppressi il modo di opprimere, doveva farli prima perplessi, e poi francamente intolleranti, come accadde appunto di Agostino (cfr. p. 14 sgg.).

II. - Divenuto, come vedemmo, persecutore alla sua volta il Cristianesimo, le invocazioni alla libertà religiosa si spostano dalla parte degli ultimi Pagani perseguitati, e cioè dei grandi filosofi stoici: Temistio di Paflagonia, Massimo di Madaura, Quinto Aurelio Simmaco, ecc. Il loro concorde e costante pensiero risulta da queste grandi parole di Temistio, di colui, che, pagano egli stesso e quando i Pagani erano ancora in auge, aveva perorato in favore dei Cristiani perseguitati, ed è quindi, come a ragione ha rilevato il Luzzatti, la più alta figura che si levi in questo campo fra tutti gli antichi: « La tolleranza è una legge divina che non può essere mai infranta, avendo Dio stesso dimostrato chiaramente di volere la diversità dei culti. Noi veneriamo ed ammiriamo Iddio con sacro stupore per ciò appunto che la cognizione di lui non è aperta, non è posta nella prima faccia delle cose, ma nascosta e tale da non potersi avere senza fatica. Ora in ciò precisamente è bene che esista fra gli uomini l'emulazione che è la molla più forte di ogni bell'atto umano; e di questa gara, per cui l'umanità tende per diverse strade a Dio, Egli solo può essere giudice. Iddio si diletta della varietà degli omaggi a lui resi ». E Massimo da Madaura: « Dio è nome comune a tutte le religioni. Ed è così che adorando con varie forme di culti le sue quasi sparse membra, noi riusciamo ad adorare lui stesso nella sua inte-

rezza ». E finalmente Simmaco: « Noi contempliamo gli stessi astri, il cielo è a tutti comune, lo stesso mondo ne circonda: che importa se ciascuno ricerchi la verità con quei mezzi che crede migliori? Per una sola via non si può pervenire a un mistero sì grande ».

È chiaro anche qui. La spinta verso la libertà viene ora dall'esterno. Essa costituisce un postulato tutto quanto oggettivo. E il suo fondamentale presupposto sta — anzichè in un qualunque esclusivismo religioso — in quel sincretismo religioso-filosofico, il quale avrebbe voluto fondere quello, che di moralmente più elevato i diversi culti e la filosofia avevano prodotto, in una religione universale, unica nella credenza in Dio, multiforme quanto ai modi di venerarlo; assorgendo, come ben dice il Tamassia, da un'incomposta miscela di culti, attraverso l'elaborazione stoica e platonica, ad un teismo superiore, quasi scientifico. E la vittoria o la sconfitta della propria personale credenza non poteva più, data questa concezione, mutare in nulla il principio della libertà così formulata. L'esempio sublime di Temistio basterebbe a dimostrarlo.

Ne consegue che il fondamento filosofico-scettico della libertà religiosa si chiarisca di già molto meno profondo, se si vuole, ma incomparabilmente più solido, che non il teologico-mistico. Ed è questo un rilievo della massima importanza, che dovremo tener presente in tutta la nostra restante trattazione.

III. - Il millennio medioevale cristiano, con la sua unità di fede, tenuta salda dalla concorde e cooperante coazione ecclesiastica e civile, non consentì più affermazioni di libertà religiosa.

Forse la sola mente, la quale di mezzo al più fiero e universale cozzare della intransigenza religiosa abbia saputo levarsi con sprazzi di antiveggenza veramente profetica sopra tutti i contemporanei e le età immediatamente successive, è anche in questo campo, come del resto in molti altri, Marsilio da Padova. Il quale nel suo celebre *Defensor pacis* (1324), contesta a qualsiasi autorità il diritto di perseguitare gli eretici; poichè, egli dice, le Sacre Scritture incitano bensì *ad docendum*, ma non mai *ad cogendum vel puniendum*; cosicchè l'ecclesiastico deve quanto alla salute delle anime restringersi

a quella sola funzione, che il medico ha quanto a quella dei corpi. Ma la sua è una scintilla che tosto ricade e si spegne nella notte.

Gli stessi passi dei Padri della Chiesa e dei Filosofi pagani in favore della libertà religiosa giacquero per secoli ignorati o trascurati, attendendo che nell'Evo moderno il rinato movimento per la libertà ricercasse in essi il suo principale armamentario nella grande lotta per difenderla.

§ 18. — Anabattisti e Sociniani.

I. - Da che il principio della Libertà religiosa è salito in onore presso tutti i popoli civili, è una vera gara, sopratutto fra gli scrittori protestanti, per rivendicare il *merito* della sua prima enunciazione e della sua più antica attuazione alla propria chiesa o confessione, oppure anche solo a questo o quel teologo, a questo o quel filosofo, a questo o quel giurista, che sia stato oggetto dei loro più speciali studi e quindi della loro predilezione. Noi stimiamo che a decidere la appassionata e arruffatissima gara ci sia un mezzo molto semplice, che, a dire la verità, non fu sino ad ora sperimentato: quello di vedere a quali uomini ed a quali chiese o confessioni era attribuito il *demerito* di aver propugnato il principio della libertà religiosa nel tempo, in cui esso era con uguale passione esecrato da cattolici e protestanti, da ecclesiastici e laici, da principi e popoli.

E allora, ecco offrirsi a noi una testimonianza, che più esplicita e insieme autorevole non si potrebbe desiderare, e di cui è davvero stupefacente che non si sia tenuto fin qui il conto ch'essa merita. Testimonianza particolarmente preziosa, innanzi tutto, perchè ci viene da un cattolico, non sospettabile quindi di parzialità; e per di più da quegli fra i cattolici, che primo e più addentro di ogni altro penetrò nell'intimo del multiforme e multanime rivolgimento protestante, studiandone tutte le innumeri fazioni o variazioni, com'egli le chiamò. È il Bossuet, il grande prelato della Chiesa di Francia, autore del famosissimo libro: *Histoire des varia-*

tions des Églises protestantes, Paris, 1688. Ora, nel discutere della dottrina, che imponeva al magistrato civile di coartare, occorrendo, con la spada (*gladio*), ogni maniera di dissidenza religiosa; dottrina, nella quale convenivano Cattolici e Protestanti e a cui in modo particolare assentiva il Bossuet (lo si noti bene, poichè ciò cresce importanza al suo giudizio), il quale aveva consigliato a Luigi XIV di revocare l'Editto di tolleranza di Nantes; egli soggiunge queste precise parole (vol. II, p. 107 seg.): « Et je ne connais parmi le Chrétiens que les Sociniens et les Anabaptistes qui s'opposent à cette doctrine ».

Dunque, soli ad asserire la libertà della religione erano ai tempi del Bossuet, e cioè a più di un secolo e mezzo dopo la Riforma, i *Sociniani* e gli *Anabattisti*.

Anabattisti e Sociniani costituivano le due ali estreme del grande moto della Riforma evangelica. Ma non si potrebbero immaginare due correnti più diverse fra di loro, così per la diversità della loro origine nazionale e sociale, come per quella della loro derivazione concettuale e religiosa. Movimento di origine germanica, come osserva l'Hegler, e più propriamente tedesca, è l'Anabattistico: — movimento di incolti, di plebi, di mistici, di esaltati. Movimento di origine romanica, dice lo stesso autore, e più propriamente italiana, è il Sociniano: — movimento di intellettuali, di aristocratici, di spregiudicati e anzi di razionalisti. Movimento essenzialmente di azione l'Anabattistico, ricevente il proprio impulso da masse amorfe, da forze elementari della società, proclive alla violenza e non alieno dai più gravi eccessi rivoluzionari. Movimento, per contro, essenzialmente di pensiero, il Sociniano, guidato da una minoranza di spiriti eletti, saturo di elementi cerebrali, proclive alla persuasione, rifuggente da ogni violenza e deferente all'autorità.

II. - Il movimento Anabattistico, ch'è il più antico, ed erompe nel primo periodo della Riforma evangelica, ha carattere preminentemente religioso. Tant'è vero, che gli Anabattisti lasciano in disparte il dogma e si volgono alla disciplina, ai riti, ai sacramenti, e segnatamente contro il battesimo, ch'essi sostengono non possa somministrarsi senza il consenso del battezzato. Onde la validità diniegata al battesimo degli

infanti (*Anabattismo*), e il rinnovato battesimo degli adulti (*Wiedertaüfer*, cioè rinnovatori del battesimo, come dicono i Tedeschi).

Gli Anabattisti rappresentano una tendenza di assoluto radicalismo di contro all'opera moderata e conservatrice dei capi Riformatori, ch'essi accusano appunto di aver di bel nuovo arrestata e snaturata l'opera di Dio; di aver ristabilito il confine fra la parola divina e la legge umana, fra il regno celeste, la libera repubblica di Cristo, com'essi la chiamano, e il regno terrestre. Essi vogliono ripristinato e attuato il Vangelo, senza limiti e riguardi; partendo dal concetto della *Riforma integrale*, recata cioè alle sue ultime conseguenze ed applicazioni. E ritengono di essere soli in possesso del Cristianesimo vero e genuino, e cioè della verità religiosa assoluta. Si considerano, pertanto, come un popolo di eletti, di puri, di santi, di predestinati, ecc. Istintiva, per ulteriore e fatale conseguenza, ed irriducibile la loro avversione, e profondo il loro disprezzo per tutte le altre credenze. Illimitata ed insanabile, infine, la loro fondamentale ed intima *intolleranza religiosa*.

Ma, poichè il loro radicalismo religioso ebbe subito ad urtare contro la resistenza dei Riformatori, ed in particolare di Lutero; poichè i loro eccessi rivoluzionari, che originarono la famosa guerra dei contadini, provocarono la repressione armata della autorità politica; poichè i loro esperimenti di catastrofico e spesso bestiale comunismo voltarono loro contro le classi dominanti e dirigenti; poichè i loro patologici casi di fanatismo collettivo li esposero alla derisione di tutti gli intellettuali; così agli Anabattisti non restò che proclamare contro tutto e contro tutti il principio della incoercibilità della loro coscienza religiosa, e reclamare, come si vedrà meglio in seguito, il proprio distacco da tutte le autorità civili e dalle altre chiese. E per tale via si inserì nel loro programma il principio della libertà religiosa.

Era, a ben guardare, la stessa via per cui, di contro alle persecuzioni, tale principio entrò negli scritti dei primi Padri della Chiesa.

III. - Se non che — ci atteniamo al giudizio di uno studioso tedesco già citato, l'Hegler — non appena gli Anabattisti potevano conseguire in qualche luogo una posizione dominante o anche solo una semplice libertà, ecco avverarsi presso di loro un repentino cambiamento di direttive e di condotta. La quieta, rassegnata e tollerante attesa dell'immancabile avvento del regno di Dio, che il solo Dio poteva attuare, si muta di un subito nel fanatismo del guerriero di Dio, che fa riecheggiare l'Hussitico grido di guerra, cioè della guerra di sterminio contro tutti i rinnegatori di Dio, in servizio di Dio. Già uno dei più antichi storici dei moti religiosi del tempo, lo Sleidan, diceva di essi che « omnes non baptizatos iubent interfici, tamquam paganos et impios ». E spesso il trapasso formidabile era una pura questione di umore o di temperamento individuale, o l'effetto delle mutevoli condizioni di tempo o di luogo.

E anche in ciò si rinnova uno degli aspetti più caratteristici dell'antica dottrina e disciplina della primitiva Chiesa cristiana (cfr. §§ 3 e 17).

Il loro contegno di contro al principio della libertà religiosa risulta quindi dei più cangianti e spesso contraddittorii. E se ne ha un esempio in colui medesimo fra i loro autori, che si ricorda come primo propugnatore della tolleranza di religione. È questi Baldassarre Hubmajer, il quale nell'opera: *Von Ketzern und ihren Verbrennern* (Hägen, 1524, e cioè: Degli Eretici e di coloro che li ardono), sostiene che gli erranti si debbono convertire e non bruciare, poichè la verità non si può uccidere. Ma il suo temperamento eccessivo ed appassionato, e la sua vocazione a farsi agitatore di masse (che prima della sua conversione all'Anabattismo lo avevano fatto ispiratore della cacciata degli Ebrei da Ratisbona e della distruzione della loro sinagoga), lo fecero anche in seguito partecipe e capo di parecchie di quelle esorbitanze anabattistiche che sconfinavano bruscamente dalle direttive di una vera tolleranza. Dell'intolleranza però egli periva vittima, essendo stato arso a Vienna come eretico.

Fu soltanto più tardi, quando il movimento anabattistico venne a contatto con il sociniano e con le correnti che da

quest'ultimo derivarono, e sopratutto con gli Arminiani olandesi, che uno spirito di vera e costante tolleranza si diffuse e si assodò presso di essi. E ciò accadde per merito di quella nobilissima fra le figliazioni anabattistiche, che fu la sètta dei Battisti; e più particolarmente ancora dei cosidetti Battisti-Arminiani di Olanda. I quali formarono il più saldo, stabile e fecondo tratto di unione fra quanto di meglio aveva prodotto in questo campo l'Anabattismo e quanto di meglio il Socinianismo. Tant'è vero che si deve a cotesti Battisti-Arminiani di aver poi guadagnato all'idea della libertà religiosa anche il potente partito politico-religioso inglese dei cosidetti Indipendenti, e cioè il partito del Cromwel e del Milton, che prima vi riluttava. A cotesti Battisti-Arminiani spetta inoltre il merito di avere — non per i primi, come da molti scrittori specialmente inglesi si afferma, poichè i Sociniani li avevano preceduti, come vedremo; ma certo fra i primi — consacrato il principio della tolleranza nella loro *Confessione religiosa* del 1611. Fatto rilevantissimo, notiamolo bene, e decisivo nella storia della loro chiesa o confessione, come di ogni altra chiesa o confessione; poichè per tale via si viene innalzando il principio stesso da semplice opinione personale di questo o di quell'individuo, a dignità di articolo di fede, e lo si sottrae insieme al pericolo di venire per ragioni opportunistiche violato o smentito.

IV. - I Sociniani si fanno innanzi nel secondo tempo della Riforma, in quello cioè non più solo distruttivo ma costruttivo. Essi muovono, invero, a differenza degli Anabattisti, non già dal concetto di una Riforma *religiosamente integrale*, ma da quello di una Riforma *teologicamente conseguente*, e cioè tale che sappia condurre fino alle sue logiche conseguenze le sue premesse concettuali. È, in fondo, una Riforma più filosofica e insieme più umana, quella che essi vogliono. E il loro punto di partenza è, a ben guardare, più che non la stessa Riforma, l'*Umanesimo*; ma un Umanesimo, ravvivato, spiritualizzato, rinvigorito dal sentimento religioso. Lasciato quindi in disparte tutto ciò che è puramente formale od esteriore, essi, a differenza degli Anabattisti, si volgono ai dogmi, e più particolarmente al più inesplicabile dei dogmi,

quello della Trinità. E finiscono con aderire a coloro che lo negano (*Antitrinitari*) e sono per l'unità di Dio (*Unitari*).

Filosofi e Umanisti, innanzi tutto, essi sono animati da una persuasione, tutt'affatto antitetica a quella degli Anabattisti, e cioè dalla persuasione, che nessuno possa arrogarsi il monopolio della verità religiosa. L'animo loro ribocca, pertanto, non solamente di un quasi superstizioso rispetto, ma di un amor generoso verso tutte le credenze altrui, per quanto opposte alle proprie; e tutta l'azione loro si concentra nello sforzo, non solamente di smettere per conto proprio ogni residuo di intransigenza verso le altrui credenze, ma di proclamare ed inculcare in tutte quante una sincera ed universale ed immutabile tolleranza. Ma per quale via? Ed ecco il Sociniano muovere un passo innanzi verso le persone bene intenzionate di tutte le altre confessioni o denominazioni, invitandole a cercare il modo di ottenere la pace e l'armonia fra tutti i Cristiani (*Irenismo*); e proponendo dal suo canto di ridurre gli articoli di fede ad alcuni pochi, così limitati, evidenti ed essenziali, che in essi potessero e dovessero consentire tutti i Cristiani. Concetto, notiamolo, antitetico a quello degli Anabattisti, che, per non sacrificare pure un minimo ed insignificante articolo del loro credo, erano pronti a romperla con tutto il mondo.

È chiaro, che in questa concezione dei Sociniani riviveva, a distanza di secoli, il principio della libertà religiosa quale era stato vagheggiato dagli ultimi filosofi pagani. E va soggiunto subito che da essi, come già da questi, il principio non fu smentito mai, per mutare di epoche o di fortune.

Considerando ora, nella prospettiva dei secoli, le due correnti segnalate dal Bossuet, e cioè la Anabattistica e la Sociniana, non si può al sommo di tali correnti non ravvisare — ad onta di tutte le contaminazioni profonde e le confusioni le quali, come di ogni corrente di pensiero suole, fra di esse accaddero — un loro contrassegno tutto particolare e pur sempre immanente. Esso è, quanto alla prima, quello che, senza intenzione di irriverenza, potremmo designare come *Fanatismo*, e quanto alla seconda quello che possiamo designare come *Scetticismo*.

§ 19. — La parte dell'Italia nella formazione della Libertà religiosa moderna.

Ma il Socinianesimo rappresenta un movimento troppo caratteristico per la storia spirituale della nostra gente e d'altra parte troppo trascurato e misconosciuto; e la sua propaganda di tolleranza significa un apporto troppo vitale e decisivo alla formazione dello spirito moderno, perchè non convenga considerare più attentamente e partitamente questo lato speciale della sua attività, e cioè la sua intensa, indefessa propaganda per la libertà religiosa.

I. - Arso Serveto per comando di Calvino (1553), una voce veemente e angosciosa di riprovazione e di sdegno si levò subito dal grembo stesso del Protestantesimo; poichè era destino che nel punto medesimo, in cui esso commetteva il maggiore de' suoi errori, cominciasse la più salutare delle reazioni, quella reazione cioè, che doveva condurre la società moderna, attraverso a difficoltà d'ogni maniera, ma con un movimento di progresso non più interrotto, alla conquista della piena libertà di religione. La voce di riprovazione partiva dal sottile ma eletto manipolo di quegli Italiani, i quali, avendo abbracciata la Riforma evangelica, erano stati costretti a lasciare per sempre la patria e a rifugiarsi nei Grigioni, a Zurigo, a Basilea, ma più specialmente a Ginevra.

Innanzi a tutti ci si presenta Bernardino Ochino da Siena, il principe degli oratori sacri italiani del cinquecento, già generale dell'ordine dei Cappuccini, e sfuggito miracolosamente all'Inquisizione, quando si diede alla predicazione dell'Evangelio. Il suo dotto biografo, il Benrath, ci apprende come egli, giungendo, dopo un lungo viaggio in Inghilterra, a Ginevra il giorno dopo il supplizio di Serveto, non nascondesse punto ai Riformatori ginevrini il suo profondo malcontento, cosicchè essi cambiarono in avversione quel favore eccezionale che gli avevano prima dimostrato.

Anche più esplicito ed ardito nella riprovazione, per testimonianza degli storici ginevrini e dei biografi di Calvino, fu

un altro celebre italiano, il giurista Matteo Gribaldi Mofa di Chieri, professore prima nell'università di Padova, e poi in quella di Tubinga. Egli — come dice una lettera di Calvino — andava tenendo dappertutto in Ginevra dei discorsi, i quali facevano capo a questo concetto: che nessuna pena si possa applicare alle opinioni erronee, perchè la fede di ciascuno è libera. S'era anzi illuso il giurista piemontese di poterne persuadere Calvino medesimo. Ma Calvino non si piegò, anzi lo fece tosto citare innanzi al Consiglio della città. Ma questo aveva evidentemente ancora la coscienza troppo grave della condanna di Serveto, e decise di non farne nulla e di lasciare partire l'Italiano.

Non la si finirebbe tanto presto, se volessimo spigolare nelle cronache, negli epistolarii, nei varii documenti del tempo, che ci mostrano come la dottrina della persecuzione, proclamata così brutalmente con i fatti e con gli scritti a Ginevra da Calvino, poi dal suo fido luogotenente Beza, abbia prodotto un vero fermento di animavversione presso quasi tutti i profughi Italiani, ed anzi un vero principio di ribellione nei Grigioni, in Valbregaglia e in Valtellina, ove essi, essendo più numerosi e meno compressi dai grandi capoccia della Riforma, potevano manifestare più liberamente il loro sentire. Ma c'è un'altra testimonianza, e ben più significante ancora, di questo movimento essenzialmente italiano di reazione liberale, ed è la fierissima polemica letteraria, che subito si accese e che non ebbe più tregua da quel momento. Accesero tale polemica gli Italiani, con scritti di vario genere a seconda della loro varia indole e coltura, e perfino in versi, come fece il siciliano Camillo Renato, il quale pubblicò un poema: *De iniusto Serveti incendio*, che comincia con questa veemente apostrofe a Calvino:

> *Indignum facinus sæclis mandasse futuris*
> *Haud, Calvine, vides!*

II. - Lo scritto, per altro, che sollevò in quel tempo maggiore rumore ed era veramente atto a sollevarlo; lo scritto che irritò più profondamente i persecutori, ma più profondamente rimase nella riconoscente memoria dei posteri ed era veramente

degno di rimanervi, fu quello che uscì — le precauzioni dopo il supplizio di Serveto non erano mai troppe — con falso nome di autore, di editore e con falsa indicazione di luogo di stampa, pochi mesi dopo arso Serveto, nel marzo del 1554, e si intitolava: *De Hæreticis, an sint persequendi.* Vi era indicato come luogo di stampa la città di Magdeburgo; ma già il 29 marzo 1554 Teodoro di Beza scriveva con dispettosa ironia a Bullinger, il riformatore di Zurigo, che quel Magdeburgo lì, doveva, salvo errore, giacere sul Reno; e di fatti il libro era stato stampato a Basilea. Finto nome di editore: Giorgio Rausch; ma si dubitò che fosse il lucchese Pietro Perna, che teneva tipografia a Basilea (gli studî recenti del Buisson hanno stabilito che editore fu lo svizzero Oporin). Finto nome di autore: Martinus Bellius. Ma neppure da questa falsa indicazione i Riformatori ginevrini si lasciarono fuorviare; e già il 28 marzo Calvino, scrivendo allo stesso Bullinger, ne indicava come autori Sebastiano Castellion e Celio Secondo Curione. E Beza vi aggiungeva tosto un terzo nome, quello di Lelio Socino o Sozzini.

Di questi tre personaggi il più celebre, l'ultimo, il Socino, discendeva da una illustre famiglia di giureconsulti senesi; un altro, il Curione, era di Ciriè, grosso borgo del Canavese; e il primo, il Castellion, era un italiano-savoiardo, come lo chiama il Grill; ed a ragione; ma meno per il fatto ch'egli nacque e morì suddito della Casa di Savoia, che per la sua coltura, le sue simpatie, il suo spirito fortemente improntati di italianità. Anche qui le pazienti e fortunate ricerche del Buisson negli archivi di Basilea gli hanno permesso di determinare perfino la parte che i tre autori ebbero nella compilazione dell'opera; poichè Lelio Socino ne sarebbe stato l'ideatore e l'ispiratore principale; Celio Secondo Curione, allora professore di eloquenza latina nell'Università di Basilea, ne avrebbe messi insieme i copiosissimi materiali; e Sebastiano Castellion, che era lettore di greco nella stessa università, ne sarebbe stato l'estensore. Ed ecco ancora un dato, che ha pure il suo valore: le spese di stampa furono sopportate dal napoletano Giovanni Bernardo Bonifacio, marchese D'Oria, ch'era riparato anch'egli a Basilea, dopo abbandonata la Chiesa cattolica.

Che cosa conteneva il libro, che mise subito in un vero subbuglio l'intiero mondo protestante, che infiammò Calvino dell'ira più smodata, che spinse Beza a contrapporvi nell'anno medesimo un libro di violentissima confutazione, che intitolò *Anti-Bellius?* Il libro si apre con una calorosa prefazione dedicatoria al Duca di Wurtemberg, il paese più tollerante di Germania in quel tempo; contiene in seguito una lunga e abilissima raccolta di testimonianze in favore della libertà religiosa tolte da scrittori antichi e moderni; e si chiude con una dotta ingegnosa ed incalzante confutazione di tutte le obbiezioni, che erano state mosse o si potrebbero muovere contro il principio della tolleranza. Anche da questo più che sommario accenno si può vedere come il libro costituisse un vero ed apposito trattato della libertà religiosa sistematicamente ordinato, e in ogni parte completo. E fu indubbiamente il primo di tal genere.

Non deve quindi fare meraviglia che fino dal suo primo apparire una sorpresa, una scossa bruschissima abbia prodotto il libro del preteso Martino Bellio, e che in seguito, per qualche decennio, il movimento letterario ed ecclesiastico in pro' della tolleranza si sia chiamato da fautori ed avversari col nome di *Bellianismo*.

III. - Poichè la campagna intrapresa da quei profughi non si arrestò a questo. Il piccolo gruppo degli autori del *De Haereticis* si cambia in un vero comitato di propaganda e di azione. E mentre Socino nella confessione (a cui, per istigazione di Calvino, lo costrinse il Bullinger, che l'aveva sotto mano a Zurigo) a tutto si piega, salvo che a rinnegare la opinione, che gli eretici non si debbano punire; mentre Curione sviluppa il principio liberale in opuscoli varii e prepara l'apologia di Serveto; mentre il Castellion, il più ardito fra tutti, torna all'attacco col dialogo *Inter Calvinum et Vaticanum*; ecco che Bernardino Ochino giunge egli pure alla riscossa con il 29° dei suoi famosi Dialoghi, che è una nuova e ferventissima apologia della tolleranza. Parecchi pastori italiani di comunità retiche e valtellinesi si unirono ai loro connazionali, polemizzanti per la nobile causa.

Di tutta questa copiosa letteratura meritano particolare menzione due opere. Quella di Giacomo Aconcio o Aconzio,

trentino, che, dopo aver vissuto a lungo alla corte del Marchese di Pescara, vicerè spagnuolo in Lombardia, si era rifugiato in Inghilterra, ove si guadagnò il favore della regina Elisabetta e, forte di tale favore, potè per il primo in quel paese diffondere il novissimo verbo della tolleranza. E poi quella del senese Mino Celso, già rappresentante della sua città presso la medesima corte di Milano, e fuggito dopo il supplizio del Carnesecchi nella libera Rezia. Le due opere furono pubblicate entrambe pei tipi di Pietro Perna in Basilea. Ebbero una fortuna simile, perchè furono tosto tradotte in più lingue e largamente lodate o biasimate, riprodotte o confutate. Differiscono però grandemente fra di loro.

Il libro dell'Aconcio, che uscì nel 1565, si intitola: *Stratagemata Satanæ*: strano titolo che lo fece sovente annoverare fra le opere di stregoneria. Ma affatto a torto, poichè esso contiene invece una dimostrazione della eccellenza e necessità della tolleranza religiosa anche più stringente che non fosse nel libro del preteso Bellio. Quello, per altro, che costituiva allora la nota più originale del libro dell'Aconcio e gli assicurò in seguito il maggiore successo, è stata l'idea, ch'egli per il primo ebbe a propugnare, doversi ridurre gli articoli fondamentali della religione cristiana al più piccolo numero possibile, e ciò allo scopo di trovare un punto di appoggio comune e di universale consenso per tutte quante le fazioni, in cui il Cristianesimo era scisso, e quindi una base sicura per la tolleranza reciproca di tutte le credenze. Ora — lo si noti bene — questa fu la *piattaforma*, ci si passi l'espressione, su cui tutte le fazioni liberali, che successivamente si formarono nel Protestantesimo: Sociniani d'Italia e di Polonia, Arminiani olandesi, Latitudinarii anglo-sassoni, ecc., impostarono poi la loro campagna in pro' della tolleranza. Questo fu il concetto — come disse un tempo l'inglese Hallam e dice ancora il francese Bonet-Maury — che presero a base delle loro dimostrazioni i primi campioni della tolleranza così in Olanda (a cominciare dal Coornhert fino ad Ugo Grozio), come in Inghilterra (dal Chillingworth, all'Hales, al Taylor). Che più? Questo è il sistema, a cui si informa la prosa più alta, che il Milton abbia, per consenso di tutto il suo popolo, scritta mai, cioè la sua sublime *Areopagitica!*

L'opera, che (dieci anni dopo l'Aconcio) il senese Mino Celsi compieva, e apparve, già morto l'autore, nel 1577, aveva carattere più modesto, ed ebbe fortuna meno alta, ma efficacia non meno larga. Il lungo titolo incolore della prima edizione, fu in una successiva edizione di Amsterdam cambiato in quello più calzante di *Henoticum Christianorum*. Non v'è nel libro il calore polemico del Bellio, non la forza di deduzione dell'Aconcio; ma vi è la raccolta più ricca di fatti, di testi, di argomenti, in favore della tolleranza, che si fosse pubblicata mai; non è un capolavoro — come dice efficacemente il Buisson — ma qualcosa di più utile, cioè un vero manuale pratico per i difensori degli eretici, e quindi della causa della libertà di coscienza. Di qui il grandissimo uso, che per lungo tempo se ne fece in tutti i paesi; ovunque cioè si trattasse di difendere una minoranza di perseguitati per causa di religione.

Riassumiamo: il primo vero, e cioè cosciente, conseguente, costante moto liberale nei tempi moderni; la prima, anzi la sola vera letteratura della libertà religiosa, che il Cinquecento abbia conosciuta (poichè nel secolo non si ebbe più scritto alcuno paragonabile ai precedenti, se non quello del già ricordato Coornhert, uscito nel 1597); quel primo moto — ripeto — quella prima letteratura sono indubitabilmente, incontrastabilmente opera e gloria di Italiani.

IV. - Ed ora — dopo questa solenne rivendicazione — una torma di questioni incalzanti si affolla alla mente, tutta una picchiettatura di punti interrogativi si allinea innanzi agli occhi: chi furono quegli Italiani? d'onde trassero la lena alla immane bisogna? di che elementi si compose il loro pensiero? quali furono i fattori della loro dottrina? quale energia irresistibile, quale eroica follia li spinse a cacciarsi di pieno petto contro la corrente della Riforma, contro quella corrente che più forte di loro li travolse, e parte li sterminò, e parte li disperse? Oppure ancora: che avvenne del loro insegnamento? — Scomparsa quella prima generazione di persecutori, rimasero i germi di eterodossia, ch'essi avevano deposti nei cervelli, sempre fluttuanti, sempre disgregati, sempre infecondi, — o riuscirono invece a raggrupparsi, a consolidarsi, ad armonizzarsi in un duraturo sistema di dottrine autonome e vitali?

Una breve risposta anzitutto a quest'ultima questione, su cui dovremo poi tornare più sotto. — Sì. — Esiste realmente nella sterminata congerie delle confessioni o denominazioni, o variazioni protestanti, una setta, come la chiamarono, e noi la diremo invece una chiesa, la quale è — per consenso dei suoi addetti e per riconoscimento degli storici ecclesiastici più competenti — una figliazione diretta e tuttora vivente, anzi vivacissima, di quel movimento religioso italiano del Cinquecento. Si chiamarono successivamente con varii nomi: di *Sociniani*, da colui che con uno sforzo di genio autoritario e sintetico riuscì a costituire la loro chiesa e a fissare il loro catechismo; di *Antitrinitarii*, da uno dei postulati più appariscenti e più clamorosi della loro dottrina; di *Fratres poloni*, dal paese — la Polonia — ove prima riuscirono ad assurgere a confessione autonoma e a conseguire, come tali, riconoscimento dallo Stato; e più genericamente e stabilmente di *Unitarii*. Sotto questa ultima designazione ci si presentano oggidì ancora e vivono in tutto il mondo; e più fiorenti che non altrove in America; tanto fiorenti anzi colà, che dalle loro file sono usciti i due nomi più belli, di cui la causa di ogni umana libertà si sia fregiata nel secolo XIX in America, e sono Guglielmo Channing e Teodoro Parker.

Ma prima di toccare anche solo fuggevolmente delle fortune di questa dottrina sociniana ed unitaria, è indispensabile rispondere alla prima categoria delle domande più sopra formulate, le quali si possono raccogliere in questa più comprensiva: — Quali cause spiegano, che in quegli Italiani fosse più che non in altre genti una vera vocazione a farsi apostoli della libertà di coscienza?

V. - Sono, naturalmente, molteplici. Poniamo nel primo posto, e al disopra di ogni altro fattore, la razza; perchè nessun popolo, già lo vedemmo, fu meno intollerante dell'italiano (cfr. sopra, p. 29). Ma ci sono dei fattori più specifici e diretti.

Nessun popolo era stato da più secoli meno cristianamente segregato dal resto dell'umanità infedele che il popolo italiano, cui la posizione geografica, le vicende della politica, le necessità dei commerci tenevano in continui rapporti con l'Oriente, così da farlo il naturale intermediario fra questo e l'Occidente

cattolico. Il contatto continuo, e sovente la buona intesa con i Bizantini ed i Mussulmani ebbero sugli Italiani un duplice effetto. Primo, che si sviluppasse presso di loro sempre più un sentimento di larga tolleranza pratica, di fronte al quale — come disse brillantemente il Burckhardt — l'idea di una Cristianità occidentale etnograficamente privilegiata anche per rispetto al supremo problema dell'oltretomba e della salvezza eterna, doveva perdere naturalmente ogni reale efficacia. Secondo, che molto essi derivassero dal fatalistico spirito di tolleranza proprio delle genti orientali. È da queste, per esempio, che assai presto ci venne quella profonda parabola dei tre anelli, la quale dal vecchio Novellino passò al Boccaccio, e da questi a tutta la novellistica europea. Arrivò così fino al Lessing, il quale ne tolse il motivo fondamentale di quel suo dramma *Nathan il Saggio*, che fece in Germania all'idea della tolleranza una propaganda più fruttuosa presso contemporanei e posteri che non tutti gli scritti polemici del tempo. Onde, scrive il Reinkens, non accade ancora oggidì che si nomini la parola tolleranza in una cerchia di persone colte tedesche, senza che si ricordi il Lessing, il suo dramma e la famosa parabola dei tre anelli.

A questa preparazione di lunga mano si aggiunse l'*Umanesimo*. Lo studio dell'antichità classica, e il favore specialissimo, che presso i nostri padri, fra tutti gli scrittori antichi, ebbero Cicerone e Seneca, andavano infondendo negli animi uno scetticismo benevolmente umanitario e accomodante. La letteratura antica, del resto, era tutta piena delle vittorie della filosofia sulla cieca fede nelle tradizioni religiose. Si comprende dopo ciò, che la religione venisse presso quei nostri Umanisti prendendo aspetto di cosa tutta quanta individuale, e si riconoscesse ad ognuno la facoltà di intenderla come meglio credeva, massime di fronte alle degenerate dottrine della Chiesa. Non ci deve stupire, pertanto, che già da tempo il principio della libertà di coscienza aleggiasse nelle menti di quei nostri Umanisti; cosicchè Galeotto Marzio corse pericolo del rogo, per aver sostenuto « che chi si conduce onestamente e vive secondo la legge naturale insita in ciascuno di noi, sarà salvo qualunque sia la schiatta o la religione a cui

appartenga ». E ancora molti anni dopo Matteo di Aversa doveva solennemente ritrattare innanzi ai Padri Inquisitori questa sua opinione sovversiva : « ho creduto che li Heretici non devono essere abbruciati, ma che *vivant et convertantur* ».

Ma l'Umanesimo fece ancora di più. L'Umanesimo avvivò quello spirito di indagine spregiudicata e razionalistica, e creò quei metodi di critica storica ed esegetica, che spinsero la speculazione italiana ad altezze veramente vertiginose. Se non che gli Umanisti si erano tenuti sempre con grande studio nel puro campo della filosofia e lontani da quello della religione; poichè essi — con uno sdoppiamento artificiale ed opportunistico delle loro facoltà e della loro coscienza, che ebbe in seguito ed ha oggidì più riscontri assai che non si creda — distinguevano due sfere di speculazione: la sfera della ragione e quella della fede, che dicevano essere assolutamente separate e diverse. Come filosofi, dietro la guida della ragione, essi non si peritavano di sostenere le opinioni più ardite, ma come cattolici si piegavano poi a tutte le dottrine della Chiesa. E così si vide — per non fare che un esempio solo — che a Pietro Pomponazzi non mancò l'animo, pur tra i favori della protezione pontificia, di negare l'immortalità dell'anima, protetto com'era dall'assioma allora corrente: che una cosa potesse benissimo essere vera in filosofia e falsa in teologia.

La Riforma evangelica ebbe il merito grande di abbattere questa fittizia barriera, e di spingere la speculazione umanistica italiana anche nel campo della religione; ma l'Umanesimo, alla sua volta, portò nella Riforma quello spirito di moderazione e di misura, e insieme quel volo di alata e libera filosofia, che ad essa facevano difetto.

VI. — Lo scontro di queste due correnti di pensiero e di fede non fu per altro uno scontro pacifico, e non accadde in Italia.

Non ebbe tempo di compiersi in Italia; perchè la Riforma evangelica, che con rapidità stupefacente vi aveva guadagnati i più alti ceti della società — non però la massa del popolo — vi fu con uguale prestezza oppressa ed eliminata dalla Curia e dai Sovrani: — simile in ciò a quelle piante che sbocciano ad un tratto, raggiungono velocissime ogni vertice e gettano

in alto molti fiori vistosissimi, ma non conficcano salde radici in basso e non hanno presa sul terreno, che esse parevano voler ricoprire tutto quanto della loro esuberante vegetazione.

Lo scontro avvenne oltre le Alpi, ove riparò appunto il fior fiore della Riforma italiana. E dico *fior fiore* — pur rispettando ogni diverso apprezzamento — poichè dovettero essere certo gente tutta quanta di elezione quegli Italiani, che per amore della religione abbandonavano una vita raffinata e la incomparabile patria italiana, ridente del rinnovato fulgore d'ogni arte, per andarsene raminghi nelle anguste città nordiche, ancor tutte coperte di crassa tenebra medioevale. Fu quello — per confessione di tutti gli storici delle Chiese evangeliche — uno dei momenti più critici per la Riforma. Il pericolo, che essa corse quando quegli elementi meridionali vennero in Isvizzera a contatto con la creazione religiosa di Zuinglio e di Calvino, fu non minore di quello, in cui si era trovata la creazione religiosa di Lutero sotto la pressione che dal nord avevano esercitato su di essa le turbolenze anabattistiche. Il pericolo era però molto diverso, e mette conto di accennarvi.

Il movimento sociniano-italiano, già lo vedemmo, presenta, punto per punto, l'antitesi più recisa con l'anabattistico-germanico. Esso è il prodotto di un sano e cosciente illuminismo eminentemente individualista; risponde anch'esso ad un bisogno della coscienza, ma della coscienza governata dalla ragione. Esso si tenne sempre lontano dalla politica, dai movimenti sociali, mostrandosi ad ogni proposito anzi così ossequente dell'autorità dello Stato, che il Bayle ebbe di ciò a canzonare quegli Italiani. Era quindi un movimento formidabile per la forza delle idee, non per le persone.

La posizione personale dei Rifugiati italiani nei paesi della Riforma tedesca e svizzera e francese, il loro contrasto coi capi di tali riforme, sono certo fra i fenomeni più singolari e fra gli episodii psicologicamente più angosciosi che la storia presenti. Si è più volte notato da scrittori non italiani, che in quella piccola e gretta borghesia protestante, di fronte allo stesso Lutero, figlio di un minatore, a Zuinglio, figlio di un contadino, a Calvino, nipote di un bottaio, quei rifugiati di

alto lignaggio, che, come i Socino, discendevano da una vera dinastia di nobili giureconsulti e contavano fra gli antenati materni un papa, Enea Silvio Piccolomini, dovevano costituire una non mai vista anomalia. La loro superiorità di tratto, di intelligenza, di esperienza del mondo, non solamente sopra tutti gli altri esuli, ma — per esempio — su tutta quanta la democratica popolazione di Ginevra, è stata rilevata molto efficacemente dal Galiffe nel suo prezioso libro sul *Refuge italien à Genève*, ove dice, che fra quegli Italiani: « les lettrés, les artistes, les hommes de cour et d'épée, les illustrations scientifiques, les vrais nobles, les grands seigneurs, ne sont pas l'exception, mais l'ensemble même du Refuge, en tête du quel figure une pléiade de maisons historiques ». Orbene, l'urbanità, la finezza di quegli Italiani non saranno entrate proprio per nulla nella educata e benevole temperanza delle loro opinioni? Ancora: essi erano letterati, filosofi, politici, giuristi, ma non teologi; mentre puri teologi erano tutti i riformatori stranieri: non può questo spiegare anche per un altro verso la loro maggiore tolleranza?

Ma questo da ultimo va notato massimamente: che essi erano soli, costituivano un esiguo manipolo, forti unicamente del loro acuto intelletto, della loro raffinata coltura, del loro prestigio personale; poichè non avevano saputo trascinare dietro a sè le masse nel paese dond'erano venuti. E appunto Calvino li chiamava con disprezzo *Accademici scettici*; ed altri ha detto poi di loro che erano degli ufficiali senza esercito. Si comprende dopo ciò che ad essi la verità assoluta dovesse stare a cuore sopra ogni altra cosa e la più sconfinata libertà di pensare e di credere (una libertà ch'è per sua natura eminentemente aristocratica) non facesse punto paura; laddove i Riformatori avevano da badare al concreto e al possibile e dovevano fare i conti con il gregge dei volgari credenti che avevano dietro di sè. Qui sta la giustificazione suprema dei Riformatori.

VII. - Ma, con tutto ciò, quale disillusione dovette essere quella dei profughi Italiani, quando si videro sbarrato il cammino della loro piena liberazione spirituale in nome di quello stesso Evangelio, per cui avevano fatto getto di tutto quanto

può essere più caro all'uomo in questo mondo; quando si dovettero accorgere di aver cambiato una tirannia con un'altra tirannia, quella di Roma con quella di Ginevra! E un bisogno irrefrenabile di chiarezza, di semplicità, di logica, di certezza, spingeva Lelio Socino a tempestare di dubbii i Riformatori e a tenerli tutti, da Melantone a Bullinger, con le sue visite e con le sue lettere, sotto quella gragnuola di interrogazioni e di quesiti, che finì per impazientarli. La nota più alta (ha detto il Dilthey in un suo celebre studio), ciò che fa epoca (*das Epochemachende*), di questo movimento italiano, è lo sforzo titanico ch'esso fece per costringere la Riforma ad accordarsi fin da allora e a giustificarsi in cospetto degli immensi progressi intellettuali, che quel secolo rinnovato già aveva fatto. A torto pertanto, diceva uno scrittore svizzero di quei tempi, che agli Italiani: «*nulla religio placet, quando papistica iis incepit displicere*». No, non era la religione che spiaceva a quegli Italiani; sì bene quella che loro volevano dare Lutero e Calvino; mentre essi avevano sognato, per i faticosi valichi dell'Alpe, una religione più intellettuale, più liberale, più umana e più giusta.

Di qui la loro rottura definitiva con tutti i Riformatori tedeschi, svizzeri e francesi. Di qui il loro rinnegare anche quella piccola parte della tradizione ecclesiastica, che quelli invece avevano ammessa, per ritrarsi al puro e genuino insegnamento delle Sacre Scritture, anzi fra queste medesime, del solo Nuovo Testamento. Di qui il loro inesorabile rifiuto di quanto in questo stesso Testamento fosse, come i miracoli, i misteri, le profezie, contro la ragione e l'esperienza. Onde il loro fu definito molto calzantemente un *Razionalismo soprannaturale*; e la loro posizione di fronte alle Sacre Scritture è stata molto pittorescamente così raffigurata: qui c'è il libro, lì c'è l'umana ragione, e solamente quello, in cui si accordino, sarà materia di fede. Di qui ancora la loro ripugnanza per il tremendo Iddio, quasi neroniano, di Lutero e più di Calvino, che prevede, prevuole e predispone tutto il bene ma anche tutto il male, la salvezza come la rovina dell'uomo, il quale non può fare nulla, assolutamente nulla, per la sua salute (l'*horribile decretum*, com'essi lo chiamano); e la loro conce-

zione invece di un Iddio più benigno, di un Iddio innanzi tutto legislatore, ai cui precetti l'uomo può col suo libero arbitrio ottemperare, cooperando egli stesso alla sua salvazione. Di qui da ultimo la importanza ch'essi attribuivano, per questa salvazione eterna, più assai alle opere buone, che non alla fede ineccepibile.

Di tutta questa loro concezione si è notato e ripetuto a sazietà, che è più di giuristi che non di teologi; e noi non contestiamo questo prevalere in essa del latino raziocinio giuridico sul nebuloso misticismo germanico. Ma al tempo stesso rileviamo, che in tutto ciò, o come presupposto o come principio concomitante, o come conseguenza finale, un'idea sempre e poi sempre assurge sovrana su tutte le altre: quella della libertà.

VIII. - Dicono gli storici della Riforma che la decisione della immane contesa era nelle mani di Calvino, e che Calvino salvò la sua fede e insieme quella di Lutero, dichiarando eresia la stessa tolleranza. Degli Italiani, chi non si sottomise fu manomesso od ucciso, come Valentino Gentili, decapitato a Berna; o fu scacciato come Bernardino Ochino, morto poco di poi oscuramente e miseramente in Moravia. I più fortunati, e fra questi il medico saluzzese Giorgio Blandrata e l'amico suo, il saviglianese Paolo Alciati, signore di La Motta, ripararono in Polonia, ove ben diversa fortuna li attendeva. E le ragioni di ciò stanno non solamente nella libertà di culto domestico, che la nobiltà onnipotente vi aveva fatto sancire, ma ancora nel fatto che i rapporti fra la Polonia e l'Italia erano nella Rinascenza così stretti, e le città polacche così sature di coltura italiana, che nessun terreno più omogeneo poteva esservi allora al mondo perchè vi si trapiantassero i principii dei riformatori italiani.

E fu appunto in Polonia che a Fausto Socino, nipote a Lelio, erede dei suoi scritti, continuatore del suo insegnamento, venne fatto di costituire quello, che del nome dello zio e suo si disse poi *Socinianismo*. Il movimento disgregato si cambiava in Chiesa; e la Chiesa ebbe nel 1574 una prima sua *Confessione di fede*, e nel 1605 il suo primo *Catechismo*, il famoso Catechismo di Racovia, opera di Fausto. Esso era

per certo il più radicale fra tutti i portati della Riforma protestante, ma insieme il più liberale.

Era il più *radicale*; e bene esprimevano questo concetto quei due versi, cari alle scuole di Polonia, di Allemagna e di Olanda, che l'opera innovatrice dei diversi Riformatori, di fronte alla Babilonia cattolica, così raffiguravano:

Alta ruit Babylon; destruxit tecta Lutherus,
Muros Calvinus, sed fundamenta Socinus.

Ma era anche il più *liberale*. Prima che in qualunque altra chiesa o sètta cristiana, la Confessione sociniana del 1574 e il Catechismo di Racovia del 1604, ponevano come uno dei loro capisaldi il principio della libertà di coscienza. Era la prima volta (la Confessione battista è del 1611) che nel mondo, non più qualche pensatore isolato, ma una intiera comunità di Cristiani, una Chiesa, proclamasse il grande principio. E in termini, i quali erano in verità così nobili e così toccanti, esprimevano talmente quello che di più fino e di più eccelso potevano produrre il genio di nostra gente e l'Umanesimo, eccitati e purificati da tanto e sì lungo martirio, che Adolfo Harnack, il principe dei viventi storici del Dogma, ebbe a dire, che nessuna anima veramente cristiana può anche oggidì leggere quelle parole, senza una commozione profonda, senza un pieno assentimento. Che contrasto fra questo Catechismo e la Confessione elvetica, che ordina al magistrato di stringer bene la spada contro gli eretici; che abisso fra questa e tutte le altre Confessioni, a cui ben si conveniva il motto di Giusto Lipsio: *ure et reseca:* col ferro e col fuoco!

IX. - Eppure non ci fu nei secoli movimento di pensiero religioso e filosofico più mal famato di questo dei Sociniani. Non c'è veleno, che lo spietato ed astioso ortodossismo, non solo cattolico, ma luterano, calvinista, anglicano, non abbia schizzato sul nome sociniano. Che più? Ne dissero male gli stessi Enciclopedisti: e non s'accorgevano che scioccamente sparlavano dei loro più diretti e più degni antenati spirituali. Ci sarebbe da fare un intiero fiorilegio di improperii, di contumelie, di calunnie. Basti il dire che il Brandt, il celebre cronistorico della Riforma fiamminga, racconta come ai suoi

tempi il peggio che si potesse dire ad un uomo era di chiamarlo o Gesuita o Sociniano.

Ma mettiamo pure senza timore le mani nella caterva delle vecchie e tradizionali invettive contro i Sociniani. Quale effetto, del tutto opposto a quello che chi le pronunciava se ne riprometteva, fanno oggidì sopra di noi le parole, ad esempio, dei due più strenui lottatori che la grande polemica cattolico-protestante abbia avuto sul finire del seicento! Il celebre ugonotto Jurieu, rimasto inchiodato nel principio intransigente calvinistico anche dopo che l'atto più intollerante dello Stato francese, la revoca dell'Editto di Nantes, l'aveva cacciato fuor di patria, condanna altamente il principio della tolleranza come: « le dogme Socinien, le plus dangereux de tous ceux de la secte Socinienne ». E il cattolico Bossuet di rimando gli dice, come abbiamo visto: sta bene, in questo siamo perfettamente d'accordo. E questo accordo la dice molto più lunga in favore dei Sociniani che non qualunque elogio.

Se non che nella stessa Germania, alla metà dello scorso secolo, il Baur e la scuola di Tubinga cominciarono a rendere ai Sociniani un po' di giustizia. E oggidì due eminenti professori dell'Università di Berlino, il teologo Harnack e il filosofo Dilthey, hanno con una contemporaneità veramente significativa di apprezzamenti, assegnato alla loro dottrina il posto che le spetta: quegli nella storia del pensiero teologico liberale, questi nella storia del pensiero filosofico razionalista. E il loro giudizio risponde alla verità storica. Eccone alcune prove.

Sfrattati di Polonia dalla Controriforma cattolica trionfante, i Sociniani si dispersero in Olanda e vi divennero uno dei fattori essenziali di quel movimento liberale dei cosidetti *Remonstranti* od *Arminiani* ch'ebbe la sua più alta espressione in Grozio. Alla scuola dei Sociniani ed Arminiani olandesi si formarono i *Latitudinarii* inglesi e in parte anche gli stessi *Indipendenti*, e cioè i due partiti che fecero la libertà religiosa inglese. In Olanda, al contatto con Sociniani ed Arminiani, trasse il Locke l'ispirazione della sua famosissima *Epistola de Tolerantia*. E ricordiamo di passata che dal grembo dei Battisti-Arminiani usciva quel Ruggero Williams, che fu il

primo apostolo ed insieme il primo artefice di tolleranza, che le colonie Nord-americane abbiano avuto.

Fermiamoci piuttosto su alcuni fatti, meno noti ma perciò non meno significanti. Dond'è venuta alla Francia la idea della libertà di coscienza? Ce lo dice un pastore ugonotto della fine del seicento: *par le grand chemin du Socinianisme;* poichè nè Cattolici, nè Ugonotti ne volevano sapere prima. *Par le grand chemin du Socinianisme*, cioè per opera di quella letteratura liberale sociniana ed arminiana che appunto negli ultimi del seicento si venne diffondendo in Francia dall'Olanda, e vi trovò un consenso inaspettato nella scuola teologica di Saumur. D'onde è venuta alla Germania l'idea della libertà di coscienza? Ci risponde qui addirittura Federico il Grande, il principe che primo ve la instaurò, e che in quel suo singolarissimo opuscolo: *De la religion de Brandeburg*, segna nettamente le fonti del suo pensiero liberale. Ivi egli, dopo aver fatto rimprovero a Lutero di essersi fermato a mezza strada nelle sue innovazioni e di non essere proceduto fino al Socinianesimo, riconosce fra i continuatori di questo, innanzi tutto al Locke, il merito di avere illuminato popoli e principi in fatto di religione. D'onde è venuto il primo barlume di libertà di religione in Svizzera? Qui ci risponde un amico di Federico, un re del pensiero, Voltaire. Egli scorgeva, ai suoi giorni in Ginevra, dalla vicina Ferney, sgretolarsi a un tratto la rigida crosta di ortodossismo teocratico, che ne aveva imprigionato la intiera vita religiosa e politica da Calvino in poi; la vedeva sgretolarsi per opera della predicazione e della propaganda fortunata del pastore Giovanni Alfonso Turrettini, discendente, si noti, di famiglia lucchese rifugiata da secoli in Ginevra, e teologo formatosi durante lunghi viaggi alla scuola arminiana fiamminga. E il Voltaire allora scrisse, che quel movimento liberale ginevrino non era altro che *un Socinianisme parfait.* Un ultimo fatto, e forse il più decisivo. Nel 1776, Tommaso Jefferson redigeva per conto delle Colonie americane, ribellatesi all'Inghilterra, la famosa Dichiarazione di indipendenza, a cui seguì lo stesso anno, siccome si vedrà meglio più innanzi, da parte della sua Colonia d'origine, e cioè della Virginia, quella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino,* ch'era

la prima del genere, e che servì di modello alle dichiarazioni consimili delle altre Colonie americane. Ora è da notare che nella Dichiarazione della Virginia, per la prima volta, la libertà di coscienza individuale è sancita come diritto innato di ogni individuo, e non più come semplice e parziale conseguenza della libertà di culto accordata per benigna concessione sovrana a qualche chiesa. Ebbene il pensiero del Jefferson era tutto improntato della tradizione sociniana. E lo era, non per una analogia fortuita. Poichè delle dottrine dei Sociniani era ben conscio il Jefferson, che raccomandò quella ristampa americana dei loro scritti, che poi in realtà si fece; era ben conscio il Jefferson, che in alcune sue celebri lettere prese strenuamente a difendere la memoria dei due Socini da quella torma di vituperi e di calunnie, che su di essa si erano addensati nei secoli.

§ 20. — Il contributo degli altri popoli: Arminiani olandesi, Indipendenti e Latitudinarii inglesi Giusnaturalisti tedeschi, Razionalisti francesi.

La corrente liberale traboccò per mille rivi, come fiume che abbia rotto la diga. Impossibile segnarne, in tutte le sue infinite ramificazioni, trasformazioni e trasfusioni, il corso da allora in poi non più interrotto. Dobbiamo accontentarci di questo: segnare quegli indirizzi, che non rappresentano soltanto il pensiero solitario di questo o di quell'individuo, ma una vera scuola o un movimento politico-religioso che abbiano premuto sulle sorti del mondo; non trascurando tuttavia di additare almeno quelle manifestazioni individuali, che siano assurte alla stessa efficacia o dignità di fattore storico. E un rilievo dobbiamo fare fin d'ora, ed è che il contributo recato dai vari paesi a cotesto movimento culmina nel momento appunto, ch'essi ebbero una posizione egemonica non solo nella evoluzione politica dell'Europa, ma nella storia della civiltà e della cultura: della quale posizione, pertanto, quel loro particolare contributo può considerarsi al tempo stesso e come uno dei supremi esponenti e come — il che massimamente importa —

una delle cagioni principali. Cosicchè sullo schermo noi vedremo passare successivamente, e con aspetti ed atteggiamenti varii, a seconda del loro diverso genio nazionale, l'Olanda, l'Inghilterra, la Germania, la Francia.

I. - *Arminiani olandesi.* — Una fiera opposizione contro la rigorosa e spietata ortodossia calvinista si era manifestata già da tempo nei Paesi Bassi da parte di molti, nei quali sopravviveva lo spirito liberale del grande Erasmo, e a cui perciò fu dato il nome di *Libertini*. E fra essi eccelle, come già accennammo, il primo apostolo della tolleranza che quel paese abbia avuto, il Coornhert. Ma il movimento non si concretò e individuò in una setta o confessione religiosa distinta, se non quando un professore della università di Leida, Arminio, che dagli studi fatti a Ginevra aveva riportato l'avversione alla intransigenza e al rigorismo calvinistico, si diede tutto a contrastarne la prevalenza nel suo paese natale. Avendo i suoi seguaci pubblicato, dopo morto lui, nel 1611, una Rimostranza, la loro confessione ebbe nome non solo di *Arminiani*, ma anche di *Rimostranti*. Fra essi emerge Ugo Grozio, il celebre fondatore del Diritto internazionale, il quale — come è risaputo — soltanto per un'astuzia della moglie riuscì a sfuggire a quella prigionia perpetua, a cui per la sua adesione all'Arminianismo era stato condannato.

Profonda fu l'influenza che sopra le dottrine degli Arminiani o Rimostranti esercitarono i Sociniani, riparati in buon numero in Olanda. Gli ortodossi intolleranti ne fecero anzi una cosa sola, constatandone i numerosi e fondamentali punti di contatto; fra i quali emerge appunto la comune avversione ad ogni forma di violenta coazione delle coscienze. Uno dei numerosi scritti polemici contro di loro, pubblicato nel 1633 da un pastore di Leida, di nome Giovanni Pelzio, si intitola: « *Harmonia Remonstrantium et Socinianorum in variis Religionis Christianæ dogmatibus* ». Fra i ventidue punti di tale armonia, che il polemista illustra e conforta di molte citazioni tratte dai due campi, il ventunesimo è così formulato: « Non licere Magistratui gladio, aut morte punire Hæreticos, nedum eosdem ulla molestia afficere ». Gli Arminiani furono in seguito i più grandi maestri di libertà religiosa anche agli stranieri, siccome si vedrà.

La loro propaganda, intanto, sgominando il partito degli intolleranti, avviò l'Olanda sulla via della tolleranza, così da farne ben presto il paese più libero del mondo per questo rispetto, e, di conseguenza, il rifugio di tutti coloro, che per ragione della loro fede erano perseguitati e scacciati dai loro paesi di origine. E tra questi profughi la causa della libertà trovò poi alcuni de' suoi più segnalati campioni.

In Olanda, nel 1670, l'israelita Benedetto Spinoza pubblicava il suo celebre *Tractatus theologico-politicus*, di cui il libro XX è tutto un inno alla libertà religiosa. E uno de' suoi argomenti fondamentali è appunto l'esempio della sua città, Amsterdam, fiorente fra tutte le città del mondo per arti, industrie e commerci, perchè a capo di tutte in fatto di tolleranza.

In Olanda, un altro sommo filosofo, l'inglese Giovanni Locke, componeva nel 1685 e pubblicava nel 1689, la non meno celebre sua *Epistola de Tolerantia*, che un intenditore specialmente autorevole, il Vinet, dichiarava quanto di meglio si potesse leggere in materia; poichè non solo motivi di carità cristiana o di utilità pratica sono fatti valere, ma serrate argomentazioni, dedotte dalla stessa natura dello Stato e della Chiesa, e che presentano una singolare analogia con quelle che primo aveva posto in campo il nostro Marsilio da Padova. La salda impostazione giuridico-filosofica di questo scritto spiega la grande influenza ch'esso esercitò poi sopra la scuola del Diritto naturale.

Sempre in Olanda, nel 1686, un francese, Pietro Bayle, pubblicava un'opera intesa allo stesso scopo e che ebbe seguito non minore, e cioè il *Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus Christ: « Contrains-les d'entrer »*; e cioè sulle fatali parole: *Compelle intrare*, le quali, come si è visto (p. 15), servirono di testo alla prima dottrina della persecuzione formatasi nel Cristianesimo, e cioè a quella di S. Agostino. Il tono è qui, conforme all'indole dell'autore, mordace e a volte scherzoso. Ne diamo un solo saggio: « A combattere l'errore, dice il Bayle, si mandino teologi, pastori e professori, non soldati, uscieri e boja; poichè combattere l'errore a colpi di bastone è altrettanto assurdo, quanto battersi contro i bastioni con sermoni e sillogismi ». Ma egli rinnova anche l'argomen-

tazione cara ai filosofi sincretisti del morente Paganesimo: « la diversità di fede costituisce una armonia di voci e note differenti, più bella che non l'uniformità di una voce sola ».

II. - *Indipendenti e Latitudinarii inglesi.* — L'Olanda fu maestra all'Inghilterra, e anche all'America, di libertà religiosa. E per una duplice via. Poichè due correnti sono da distinguere in Inghilterra, le quali, movendo da fonti diverse, sboccano però entrambe al medesimo fine: la proclamazione della libertà religiosa.

La Riforma evangelica, riuscita vincitrice del Cattolicismo, si consolidò in Inghilterra in due nuclei o chiese principali: l'Anglicana ch'ebbe posizione di predominante nell'Inghilterra propriamente detta, e la Presbiteriana che predominò in Scozia; l'una e l'altra però ugualmente intolleranti. Tutta la massa delle numerosissime e svariatissime confessioni o denominazioni da esse conculcate, e che non volevano più saperne della loro oppressione, si concentrarono in un gruppo di resistenza e poi di attacco, a cui fu dato il nome significativo di *Indipendenti*. Ma ciò che è più caratteristico in cotesto fenomeno si è che tali ribelli non erano punto, alla loro volta, meno intransigenti dei loro oppressori.

Soltanto quando nel seno dell'Indipendentismo trovarono ricetto i cosidetti Anabattisti anglobatavi, e cioè quei Battisti-Arminiani, che sotto la guida del pastore Helwisse si trapiantarono dall'Olanda in Inghilterra poco dopo il 1611, anche l'idea della tolleranza penetrò fra di essi. Dal seno di cotesta Comunità battistica uscì nel 1614 il primo scritto, che in terra inglese e in lingua inglese abbia propugnato tale idea. Ne era autore Leonardo Busher, cittadino di Londra, e si intitola: *Religions Peace: or a Plea for Liberty of Conscience* (Pace religiosa: ossia discorso in favore della libertà di coscienza). Il tono risente dell'origine anabattistica, e, attraverso all'Anabattismo, si riannoda alla corrente di pensiero che discende dai primi Padri della Chiesa. « Nè re nè vescovi possono imporre la fede; poichè ciò è riservato a Dio. Come re e vescovi non possono comandare al vento, così essi non possono comandare alla fede; e come il vento batte dove vuole, così fa lo Spirito con gli uomini. Potrete pertanto forzare alcuno mate-

rialmente ad appartenere ad una Chiesa, non ad assentirvi con la coscienza ». Non par di sentire le alte parole di Tertulliano?

Preminente in cotesto indirizzo fu l'opera, che Ruggero Williams pubblicò nel 1644 per combattere, come ei dice, *The bloody Tenet of Persecution for cause of Conscience* (la sanguinaria teoria della persecuzione nelle cose di coscienza). La causa della libertà religiosa troverà in seguito chi la svolgerà con maggiore vigoria di raziocinio e maggior copia di erudizione, ma nessuno che superi il Williams, pur fervidissimo credente, nell'ampiezza del concepirla e nella sincerità del propagarla. Onde di lui uno storico americano potè dire, che, mentre altri scrittori rassomigliano — nel porre che essi fanno alla libertà dei limiti — a quei poeti, i quali, dopo aver proclamato il loro eroe invulnerabile, lo rivestono però di una volgarissima armatura, Ruggero Williams invece volle lasciare la libertà sola, circondata unicamente della sua armatura di luce. Una cosa, per altro, pone questo libro in cima di tutta la letteratura inglese su questo argomento, ed è che il Williams, trasferitosi in America, vi fu il primo apostolo, non solo, ma il primo instauratore della libertà religiosa, siccome si vedrà più innanzi.

L'Indipendentismo doveva dare però nello stesso anno 1644 un altro altissimo frutto, l'*Areopagitica* di Milton, di cui già toccammo, e in cui è per noi massimamente notevole il fatto che alcuni dei passi più sublimi sono tratti, al dire del Wallace, dagli *Stratagemata Satanæ* dell'Aconcio (p. 90).

III. - *Giusnaturalisti tedeschi.* — In Germania il Trattato di pace di Westfalia diede una base concreta, e, per di più, una base legale, a tutto lo svolgimento posteriore del pensiero liberale. La libertà vi fu considerata come principio essenzialmente giuridico. Di qui il soverchiare del ceto dei giuristi fra i suoi propugnatori. E di qui ancora il procedere più stringato e preciso delle loro trattazioni. Le quali mirano sopratutto a ben definire, anche nei più piccoli particolari, i rapporti fra lo Stato e le varie Chiese nei diversi territori dell'Impero. La sistematica del Giuridizionalismo (cfr. p. 45) è opera quasi per intiero di cotesti giuristi.

Il trattato di Westfalia, legge dell'Impero, aveva lasciato ai principi di regolare nei loro singoli territori tali rapporti. Si cominciò con riconoscere al principe stesso una *potestas episcopalis* sulla Chiesa (onde il nome di *Sistema episcopale*). Contro gli eccessi di una tale potestà, coercitiva di sua natura, ma specialmente tirannica perchè esercitata nel fatto per il tramite di ecclesiastici intollerantissimi, si levarono i giuristi della Scuola del diritto naturale, o Giusnaturalisti. La scuola del diritto naturale non vede più nello Stato e nella Chiesa due istituti posti da Dio medesimo sulla terra per procurare la salvezza dell'umanità. Essi sono unicamente due collettività d'uomini, che delegano ai loro magistrati il potere di governare. I Giusnaturalisti negano quindi al Sovrano la potestà episcopale, e cioè il diritto di governare addirittura la Chiesa; e soltanto gli riconoscono quella di invigilarla come una qualunque altra istituzione pubblica del suo territorio, nella sua qualità di sovrano territoriale (*Sistema territoriale*). Una prima conseguenza fu che, considerata la Chiesa come una istituzione simile a tutte le altre, essa venisse spogliata del suo carattere trascendentale ed esclusivistico. Di qui una seconda conseguenza, che più Chiese potessero ammettersi nello stesso territorio. E una terza, che esse finissero per essere considerate ugualmente prossime alla verità, alla maniera sociniana. E infine, che un regime di tolleranza e di libertà si venisse non solo propugnando, ma instaurando. E, di fatti, i primi assertori della libertà religiosa furono, in Germania, i teoristi del Sistema territoriale, e cioè il Pufendorf, il Thomasius, il Böhmer, il Moser, sui quali è sensibile l'influenza sopratutto del Locke. Nè le cose mutarono allorquando, piuttosto che un carattere *istituzionale*, i Giusnaturalisti germanici furono tratti a ravvisare nelle Chiese un carattere *corporatizio* o collegiale (*Sistema collegiale*); poichè con il nuovo sistema, accentuandosi il carattere puramente convenzionale nella formazione delle Chiese, ed allargandosi la autonomia delle varie confessioni, si venne ad integrare e assodare il regime di libertà in fatto di religione, e si posero le fondamenta di quelle leggi liberalissime, di cui diremo, e che fecero della Germania alla fine del sec. XVIII la nazione intellettualmente più libera che fosse allora al mondo.

Bisogna soggiungere che l'opera dei giuristi fu assecondata e coronata dalla fervida propaganda dei grandi della letteratura classica tedesca: Herder, Wieland, Gœthe, Schiller, Lessing.

IV. - *Razionalisti francesi.* — Non erano mancati in Francia gli spiriti superiori che avevano rimpianti gli orrori delle Guerre di religione. Formarono essi il cosidetto partito dei *Politici*, ed erano principalmente il padre della scienza politica francese, Giovanni Bodin, e il grande cancelliere Michele L'Hôpital, il quale dai suoi studi compiuti in Padova aveva recato in patria un po' dello spirito tollerante dei nostri Umanisti. Per contro è da rilevare, che nessuno fra i massimi pensatori di Francia, non il Montaigne, non il Descartes, non il Pascal, non il Montesquieu, non lo stesso Rousseau, possono annoverarsi fra gli schietti e decisi propugnatori della libertà religiosa: così riservati, contradditorii e spesso quasi paradossali sono essi nel trattare del delicato argomento. Fa eccezione forse il solo Turgot.

Un vero movimento non si ebbe se non quando (revocato l'Editto di Nantes; cfr. § 22) la persecuzione contro gli Ugonotti fece scoppiare uno di quegli *affaires*, che hanno avuto in ogni epoca la forza di eccitare al sommo grado l'opinione pubblica di Francia. Chi non ricorda l'*affaire Dreyfus* e la parte che vi prese lo Zola? Ebbene più di un secolo innanzi vi fu in Francia uno di tali *affaires*, quello dell'ugonotto Calas, condannato a morte ingiustamente. Se ne impossessò il Voltaire, che fece una grandiosa campagna per riscattarne la memoria e per *écraser l'infame*, com'egli diceva, e cioè debellare il fanatismo. Il suo *Traité sur la Tolerance, à l'occasion de la mort de Jean Calas* (1763) è l'opera più saliente della letteratura francese in questo argomento. Opuscolo d'occasione, e di passione, che non ha però la solida e ordinata impostatura dei Trattati del Locke o del Bayle. Dopo d'allora gli Enciclopedisti e i Razionalisti di Francia, il Marmontel, l'Holbach, il Condorcet, ecc., non diedero più quartiere agli intolleranti, e prepararono le disposizioni semi-liberali, che, come vedremo, si ebbero negli ultimi anni dell'Ancien Régime, alla vigilia della Rivoluzione (§ 23).

Un rilievo è forse consentito di fare quanto a cotesti paesi, che tennero nell'Evo moderno l'egemonia nel campo della politica e della coltura, ed è che al sommo di quelle correnti spirituali, che fecero capo al regime di libertà religiosa, ci si presentano: in Olanda i *filosofi*, in Inghilterra i *teologi*, in Germania i *giuristi*, in Francia i *letterati*. Rilievo che, inteso « cum grano salis » e sopratutto in modo non troppo esclusivo, ci può dare ragione anche dell'atteggiamento diverso di tale libertà in quei diversi paesi.

Gli altri popoli non crearono movimenti originali e che siano assurti a fattori della storia mondiale. Rimasero in una condizione, diremo così, puramente ricettiva dell'una o dell'altra di tali correnti straniere, in modo successivo o magari simultaneo, così che anche una semplice discriminazione secondo il criterio della pura prevalenza riesce malagevole.

Guardiamo al nostro paese. Il conte piemontese Radicati di Passerano (1736) è tutto quanto nell'orbita dei pensatori inglesi; il marchese Gorani di Milano (1770) tutto invece in quella dei giusnaturalisti germanici; il Pilati di Trento e i teologi giansenisti della Università di Pavia, come il Tamburini, lo Zola, il Palmieri sono nella corrente episcopalistica ed illuministica austriaca; mentre poi il trionfo delle idee razionaliste e rivoluzionarie francesi genera anche da noi tutta una fioritura di scritti informati al medesimo indirizzo.

§ 21. — La libertà religiosa nel pensiero di Cavour.

I. - Il secolo XIX non conobbe più nè grandi apostoli nè grandi teoristi della libertà religiosa. Ne era venuto meno oramai l'incentivo. Tale libertà si era imposta, più o meno largamente, in questa o quella veste — poco importa — presso tutti gli Stati civili. Tutto il dibattito si restringe, pertanto, a propugnarne lo accoglimento o il completamento presso quegli Stati, che ancora vi si mostravano refrattarii o restii. Nel nostro, per esempio.

Già vedemmo come un regime di semplice tolleranza, e non di libertà (cfr. p. 32), fosse quello instaurato da noi in Piemonte, nella prima metà del secolo scorso. E il Conte di Cavour, giovinetto, lo definiva giustamente in una lettera del 1830, a un amico inglese « un système d'oppression civile et religieuse ».

Ma, poichè abbiamo fatto il nome di Cavour, e cioè di colui, che fu, com'è noto e come vedremo meglio più innanzi, il massimo instauratore del regime liberale italiano anche per rispetto ai rapporti fra la potestà civile e l'ecclesiastica, fermiamoci a segnare la formazione e l'evoluzione del suo pensiero. Scriveva anni sono lo Schiappoli: « Chi si faccia a studiare l'esplicamento delle idee del Cavour non può non rimanere meravigliato come egli le tragga tutte dal principio della libertà religiosa ».

II. - L'amore e il culto di questa libertà, ch'egli non aveva potuto derivare nè dall'ambiente suo familiare nè da quello cittadino, premuti l'uno e l'altro dalla più rigida ortodossia cattolica, si accesero nel Conte di Cavour unicamente quando i rapporti di famiglia lo misero a contatto con l'ambiente, incomparabilmente più liberale sotto ogni rispetto, della Repubblica di Ginevra, ove sua madre era nata ed ove congiunti materni si trovavano a capo dei più vivaci movimenti politici ed ecclesiastici. A Ginevra la tradizione sociniana, la quale vi aveva fatto le sue prime prove al tempo della Riforma, siccome si è detto (p. 101), non vi era mai venuta meno. Ai primi del secolo XIX essa era anzi riuscita a guadagnarvi lo stesso clero ufficiale. Cosicchè ancora nel 1835, per esempio, quando in tutta la Svizzera si celebrò il terzo centenario della Riforma calvinistica, i teologi della stretta ortodossia antica e i nuovissimi polemisti del cosidetto Risveglio, e cioè del rinnovato pietismo, volevano da tale celebrazione respingere i Pastori di Ginevra, accusandoli di eteredossia e cioè di navigare in pieno Socinianismo. Ora al Conte di Cavour questo era apparso, invece, come il solo movimento religioso, che potesse appagare al tempo medesimo le esigenze della fede e quelle della ragione e della libertà. E in tal senso si esprimeva appunto in

una sua significantissima lettera del 1830 a una zia di Ginevra, confidente allora de' suoi pensieri in materia di religione.

Per tal modo — non possiamo tralasciare l'interessantissimo rilievo — l'idea della libertà religiosa, che era trasmigrata dall'Italia nei paesi stranieri con i nostri profughi per causa di religione, rivalicava vittoriosa, dopo tre secoli, le Alpi per opera di colui, che ne fu poi il più deciso attuatore presso di noi.

III. - Di fatti, non appena in Piemonte si potè, con il rivolgimento liberale del 1848, indirizzare apertamente gli spiriti anche a questa primigenia e suprema di tutte le libertà, Camillo di Cavour scriveva il 13 febbraio 1848 alla consueta confidente queste parole: « Spero che la nostra Carta consacrerà il principio della libertà religiosa. Se ciò non dovesse accadere, non rinnegherei tale principio che ho professato durante tutta la mia vita ».

Quando poi fu promulgato lo Statuto, e l'articolo 1 di esso, per le ragioni che a suo luogo dicemmo (p. 32), deluse le speranze dei liberali, Cavour non esitò a dichiarare nettamente nel giornale da lui diretto *Il Risorgimento* (10 marzo) che tale articolo 1 non era conforme ai suoi desiderii. E in uno scritto del 18 maggio successivo, più esplicitamente diceva: « Fra le maggiori, le più importanti conquiste della civiltà moderna è certamente da annoverarsi la libertà di coscienza, e quindi la libertà dei culti che ne deriva qual logica conseguenza. Questo gran principio tuttavia non venne proclamato nel nostro Statuto. Il legislatore, forse per non precipitare in sì grave materia un'irrevocabile definizione, credè più opportuno il non farne particolare menzione, riservandosi di introdurlo nella pratica con legge speciale. In fatti alla pubblicazione dello Statuto tennero dietro i Sovrani provvedimenti che emancipando i protestanti e gli israeliti, fecero sparire dalla nostra legislazione le più gravi infrazioni al principio della libertà di coscienza. Non dubitiamo essere nelle viste del legislatore il progredire in questa pratica via, nell'emendare successivamente tutte le disposizioni nei nostri codici penale e civile contenute, che con esso contrastano tuttora. Ma ciò non basta. Un principio qual si è quello della libertà dei culti, non può essere intro-

dotto nella Costituzione di un popolo altamente civile, per via indiretta: deve essere proclamato come una delle basi fondamentali del patto sociale. Epperciò non dubitiamo d'asserire che quando l'epoca .... sarà giunta, in cui la desiderata fusione di varie parti della penisola coi nostri Stati renderà opportuno il promuovere quelle mutazioni nelle leggi che valgano a far grandeggiare i destini della patria, in allora non si ommetterà più nella Magna Carta italiana, di dichiarare nel modo il più esplicito essere ogni coscienza un santuario inviolabile, e doversi accordare a tutti i culti un'intera libertà ». E proseguiva, esprimendo la convinzione, « che basterà pronunziare nel primo Parlamento dell'Alta Italia il gran principio della libertà dei culti, onde esso venga acclamato qual legge fondamentale della nostra patria ».

Ciò che il Conte di Cavour sperava e quasi profetizzava per il momento, in cui il piccolo Regno di Piemonte si fosse trasformato nel grande Regno d'Italia, non si avverò. L'articolo 1 dello Statuto non fu punto sostituito da un nuovo e più liberale articolo. Si procedette invece, come vedremo, *per quella pratica via*, che del resto lo stesso Conte aveva consigliato, come programma provvisorio o minimo, se così possiamo dire; e cioè per la via degli emendamenti successivi della nostra legislazione. E per tale via si giunse almeno a quella meta, che nel primo dei suoi citati scritti il Cavour aveva già additata, e cioè a fare che l'articolo 1 venisse, come egli diceva, *ad essere nella pratica un semplice omaggio reso alla religione cattolica*.

Tutto questo dovrebbero sapere e meditare i recentissimi fondatori di un preteso nuovo Liberalismo; i quali, pur proclamando a gran voce di volersi rifare all'insegnamento di Cavour, non si peritano però di asserire la necessità di restaurare in tutta la sua portata iniziale il disposto dell'articolo 1 dello Statuto, rimettendo, cioè, la religione cattolica nella antica condizione di *sola* religione dello Stato, e, di conseguenza, gli altri culti in quella di semplicemente *tollerati*; mentre tutto ciò contrasta così a pieno, come più non si potrebbe immaginare, con il pensiero del grande Ministro.

B. — La libertà religiosa come principio costituzionale.

Altra cosa è, che l'idea della libertà religiosa sia invocata e proclamata da un qualche pensatore solitario, precorritore dell'età sua, o da qualche scuola o magari da qualche confessione; ed altra, ben altrimenti importante, è ch'essa sia accolta e sancita come principio fondamentale di un determinato ordinamento politico, ed abbia quindi valore di legge. L'evoluzione della libertà religiosa in questi due campi, in quella del pensiero, cioè, e in quello del diritto, non è proceduta sempre sincronisticamente e correlativamente. Alcuna volta, sì, un progresso nel campo del pensiero ne determinò uno corrispondente nel campo del diritto (e ne vedremo un esempio solenne quanto all'Inghilterra); e alcuna altra volta si è pure avverato il fenomeno inverso, che un progresso legislativo abbia determinato tutto uno svolgimento dottrinario (e ne vedemmo già un bell'esempio quanto alla Germania); ma è pure accaduto che i due svolgimenti siano proceduti senza influenze o interferenze di sorta dell'una e dell'altra corrente. Sopratutto è accaduto che motivi di pura necessità o opportunità politica abbiano condotto a sancire un regime di libertà più o meno larga in fatto di religione alcuni reggitori di Stati, i quali dell'idea della libertà religiosa erano o affatto incuranti, o ignari, se non addirittura nel loro intimo avversari risoluti.

Ragioni di carattere prettamente politico, com'è risaputo, indussero Costantino il Grande ad emanare la prima legge sancitrice e tutelatrice della libertà religiosa, che fu il famoso suo Editto di Milano del 313. Il quale riconosceva il Cristianesimo come *religio licita*; e sanciva e garantiva la libertà religiosa in tutti quelli che, come vedremo tosto, sono i suoi aspetti essenziali, e cioè: come libertà di coscienza, come libertà di culto, e come posizione giuridica degli istituti del culto.

Per rispetto alla libertà di coscienza, questo primo editto di tolleranza disponeva, che fosse concesso « Christianis et omnibus liberam potestatem *sequendi* religionem quam quisque

voluisset »; per rispetto alla libertà di culto diceva che fosse data ad ognuno « liberam atque absolutam *colendae* religionis suæ facultatem »; e quanto alla posizione giuridica della Chiesa cristiana, non solamente riconosceva a questa la facoltà di corporazione, ma ordinava che tutte le cose, le quali risultassero essere appartenute ai Cristiani, e più precisamente alle loro comunità, e cioè « ad ius corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum », fossero rese « iisdem Christianis, id est *corpori et conventiculis* eorum ».

Ma il Millennio medioevale cristiano interruppe anche in questo campo, al modo stesso che in quello dello svolgimento ideale, siccome si è visto, ogni continuato e concatenato progresso della libertà religiosa. Cosicchè occorre che anche qui noi ci trasportiamo innanzi, con un brusco distacco, oltre l'epoca della Riforma protestante. E diciamo *oltre;* perchè la Riforma, in sè e per sè, non generò neppure sotto questo rispetto la libertà di religione, ma ne pose soltanto i germi e i presupposti.

Lo svolgimento della libertà religiosa, considerata come principio costituzionale, ci si presenta sotto quattro aspetti diversi, che potrebbero fino a un certo segno considerarsi quattro momenti successivi. Ed è bene tenerli accuratamente distinti. Essi sono le *Paci di religione,* gli *Editti di tolleranza e di libertà religiosa,* le *Dichiarazioni dei diritti dell'uomo,* fra cui precipuo quello della libertà religiosa, e finalmente le *Costituzioni* moderne, che tale libertà sanciscono e garantiscono. Dunque una scala ascendente di quattro gradini: Paci, Editti, Dichiarazioni, Costituzioni.

§ 22. — Le Paci di religione.

I. - Nulla sarebbe più erroneo che il considerare come ispirate al concetto di tolleranza, e quindi come documenti della libertà religiosa, quelle celebri paci religiose, con cui tratto tratto nei paesi, ove più fiere divamparono le guerre di religione, e cioè in Olanda, in Germania, in Svizzera, in Inghilterra, in Francia, si poneva una tregua alle lotte cruente. Non invero il sentimento della tolleranza animava coloro, che quelle

paci contraevano, ma li spingeva unicamente la necessità di prendere un po' di fiato, dopo l'inane sforzo di opprimersi l'un l'altro e di coartare od eliminare l'altrui fede.

II. - La stessa pace religiosa di Augusta (1555), la prima che in Germania siasi conchiusa in modo definitivo, cioè con la clausola ch'essa dovesse valere anche nell'ipotesi che non si potesse venire fra i contendenti a nessun componimento in fatto di religione, è un vero monumento dell'intolleranza instancabile non soltanto dei Cattolici, ma degli stessi Protestanti contro le altre confessioni evangeliche. La pace era stata pattuita fra i Cattolici e i seguaci della confessione Augustana, cioè i Luterani. Esclusi ne erano pertanto non solamente tutti gli addetti alle minori confessioni evangeliche, ma gli stessi seguaci di Calvino e di Zuinglio, cioè i Riformati.

Le cose non mutarono sostanzialmente, quanto alla Germania, con quella Pace di Westfalia (1648), che vi pose fine alla più fiera guerra di religione, che il mondo abbia conosciuto, quella dei Trent'anni.

I paciscenti erano questa volta tre: Cattolici, Luterani e Riformati; e a queste tre confessioni si doveva restringere il riconoscimento legale nell'Impero; poichè il trattato di pace diceva esplicitamente (VII, 2): « Sed præter Religiones supra nominatas nulla alia in Sacro Imperio Romano (e cioè nell'Impero romano-germanico) recipiatur vel toleretur ».

Le concessioni che i paciscenti si fanno riguardano o i capi degli Stati o i sudditi.

I primi si garantiscono a vicenda il principio della *exacta mutuaque æqualitas;* dalla quale deducono in primo luogo la facoltà d'ogni principe, non soltanto di passare senza pregiudizio politico di sorta dall'una all'altra delle tre confessioni riconosciute, ma ancora di ordinare che la religione prescelta sia la sola tollerata nel proprio territorio (*cuius regio illius et religio*).

I sudditi, che non fossero della confessione del principe, o non si volessero convertire, o che non appartenessero a una confessione ricevuta, o che non avessero ottenuta una tolleranza individuale, avevano il diritto di emigrare: *beneficium emigrationis.*

Adunque, piena libertà di coscienza e di culto la pace di Westfalia non riconobbe se non ai principi. I privati, Cattolici o Luterani o Riformati che fossero, potevano avere o piena libertà di coscienza e di culto, o la sola libertà di coscienza (*devotio domestica*), oppure anche nè l'una nè l'altra (*emigrazione*) secondo il beneplacito dei principi.

I privati di altre confessioni (Unitarii, Anabattisti, Mennoniti, ecc.) erano esclusi da ogni tolleranza; nè i principi avrebbero potuto, pur volendo, loro concederla a termini del trattato di pace.

III. - Nè giudizio fondamentalmente diverso si può dare (se ci volgiamo a considerare le cose di Francia) del celebre editto, con cui Enrico IV, passando al Cattolicismo, si era proposto di stabilire la pace fra i seguaci dell'antica sua credenza e quelli della nuova. L'Editto di Nantes (1598), che dal suo nome potrebbe considerarsi come atto unilaterale del Sovrano, e quindi da porsi fra i documenti, di cui al paragrafo che segue, ma dalla cui stessa intitolazione (*Editto del Re sulla pacificazione delle turbolenze di questo Reame*) appare rivolto unicamente all'intento di far cessare le guerre di religione, le quali insanguinarono la Francia, non è in fondo se non una pace di religione. E ne ha tutti i caratteri manchevoli e illiberali. Ben disse Jules Simon che suo intento non è « la proclamazione della libertà di coscienza. Anzitutto perchè la libertà di coscienza implica la libertà di tutte le religioni e di tutte le dottrine filosofiche; mentre nell'Editto di Nantes non trattavasi che di accordare la libertà ai protestanti e ad essi soltanto. E anche per essi la libertà è ben lungi dall'essere completa ». I due partiti religiosi in contrasto, soggiunge il Simon, non fanno che concludere una *pace armata*, fondata su reciproche garanzie che i partiti stessi si danno: pronti a romperla non appena ne abbiano la forza.

IV. - Una differenza fondamentale è però da stabilire fra quella Pace germanica, di cui dicemmo, e questa Pace francese.

L'Editto di Nantes, interpretato ed applicato sempre più restrittivamente dai Sovrani di Francia, man mano che il Cattolicismo vi si faceva predominante, venne poi senz'altro revocato da Luigi XIV (1685), ad onta che Enrico IV l'avesse

dichiarato *perpetuo ed irrevocabile*. Buona parte degli Ugonotti emigrarono, recando in terra straniera, e massimamente in Germania, il nerbo della loro spiccata attività industriale e della loro coltura.

Invece il Trattato di Westfalia, rimasto irremovibile in Germania, vi fornì non solo una base legale, sopra cui i rapporti interconfessionali si vennero sempre più allargando ed assodando, ma ancora lo spunto a quella elaborazione del principio della libertà religiosa, della quale già toccammo e di cui diremo ancora al paragrafo seguente.

E questo è appunto il solo aspetto, sotto il quale le paci di religione, purchè stabili, si possono considerare quali coefficienti del progresso della libertà religiosa; in quanto, cioè, pongono in essere il presupposto essenziale di essa, la coesistenza di più chiese in uno stesso territorio; e forniscono la prova più calzante, che uno Stato può vivere e prosperare anche al di fuori dell'assoluta unità di religione.

§ 23. — Gli Editti di tolleranza e di libertà.

I. - Un passo innanzi, e staremmo per dire un balzo, si compie con le prime leggi, in forza delle quali fondatori di nuovi Stati, o assemblee sovrane, o principi, facendo luogo alle correnti liberali prevalenti, pongono come principio costituzionale il rispetto della credenza religiosa dei cittadini; o magari tale principio ai cittadini impongono, nel superiore interesse della collettività e della civiltà. E il progresso decisivo sopra le semplici paci di religione sta appunto in questo, che tale rispetto sia imposto ai cittadini, anche se nolenti, in forza di un'autorità ad essi superiore, per atto di una volontà alla loro trascendente, e cioè per l'autorità e la volontà dello Stato. Accenniamo ai documenti più notevoli, considerando in primo luogo i Paesi protestanti e poi i Paesi cattolici.

II. - Primo nel tempo, e primo forse fra quanti ne vide il mondo per la nobiltà della ispirazione, fu l'atto, con cui Ruggero Williams, fondando in America (1636) la colonia che

egli chiamò *Providence*, dispose ch'essa dovesse servire di rifugio a quanti avessero dovuto partire per causa di religione, e pose come fondamento della sua costituzione una illimitata libertà religiosa, non solo per tutti i Cristiani, ma per gli Ebrei e per i Turchi, e per tutti i Pagani (vedi sopra p. 106). Il suo esempio fu tosto seguito da alcune altre colonie americane; le quali, per tal modo, presentavano un contrasto stridente, non solo con gli Stati tuttavia intolleranti dell'antico Continente, ma con altre Colonie americane dominate ancora dal più fiero spirito di intransigenza.

Quanto all'Inghilterra, il partito degli Indipendenti, vittorioso, aveva bensì, conforme ai suoi precedenti ideali, proclamata e sancita per opera di Cromwell la libertà di religione; ma la restaurazione degli Stuardi riaprì la via all'intolleranza. Fu soltanto quando un principe di origine olandese, e tutto compreso delle idee arminiane, Guglielmo di Orange, salì sul trono d'Inghilterra, che un atto stabile di libertà religiosa potè venirvi sancito. E fu l'*Act of Toleration* del 1689, che gli Inglesi qualificano concordemente come la *Magna Charta* della loro libertà di religione. Atto incompleto, poichè i Cattolici (o *Papisti*, come li chiamavano in Inghilterra), i Sociniani, gli Ebrei e gli Atei ne erano esclusi. Ma, dice bene il Macaulay, esso era unicamente e precisamente quello che le condizioni inglesi del tempo permettevano. Di qui due grandi vantaggi: che fu applicato lealmente, e che dal punto da esso segnato non si recedette più in seguito, anzi si procedette sempre innanzi, se pure lentamente, come si vedrà.

In Germania, sopra la base del Trattato di pace di Westfalia, alcuni Principi illuminati, e in capo a tutti quelli della Casa di Hohenzollern, e primo fra questi Federico il Grande, si sforzarono, non solo di applicare largamente le facoltà che esso loro concedeva, ma di andare anche oltre i suoi termini in favore dei dissidenti. Finchè in Prussia il cosidetto *Diritto territoriale universale*, e cioè un corpo di leggi emanato nel 1794, rompendo tutte le restrizioni poste dalla Pace di Westfalia, dispose: « Ad ogni abitante dello Stato deve concedersi una piena libertà di credenza e di coscienza ».

III. - Ancora all'America dobbiamo rifarci per trovare, fra mezzo agli Stati cattolici, i più remoti attuatori del regime di libertà. È infatti nella Colonia cattolica del Maryland che si ha (1649) il più antico Atto di tolleranza, emanato da un governo cattolico. E, per di più, con questa significantissima particolarità, che era questa la prima volta che la libertà religiosa era sancita col voto di una Assemblea legalmente costituita, e non solo in forza di un editto di Sovrano, o di una legge di fondatore di una nuova repubblica. Per tal modo la libertà non era più sancita semplicemente dalla volontà *trascendente* del sovrano, ma dalla volontà *immanente* della collettività medesima, espressa mediante il voto dei suoi rappresentanti.

Molto innanzi nel tempo dobbiamo procedere, se ci volgiamo ai grandi Stati cattolici del Continente europeo. Si deve a Giuseppe II di Austria la prima legge di libertà che un principe cattolico abbia emanata, e fu la sua cosidetta *Patente di tolleranza* del 1781. Essa, dopo aver dichiarato nettamente che religione dominante doveva rimanere la cattolica, designava però come culti tollerati il Luterano, il Riformato e il Greco-unito. Era poco, in confronto di quanto, ad esempio, in quella medesima epoca faceva in Prussia Federico il Grande. Ma bisogna tener conto, a favore del Sovrano austriaco, delle resistenze dell'ambiente, incomparabilmente più gravi, e del fatto ch'egli era il primo a mettersi per questa via fra i principi cattolici. La sua Patente ebbe una viva ripercussione anche in Italia, ove essa fu promulgata nei paesi allora soggetti alla Corona austriaca.

Di sei anni posteriore è l'*Editto concernente coloro che non professano la religione cattolica* del re Luigi XVI (1787); e per di più la tolleranza, sancita dal re di Francia, non si riferisce che ai Riformati. Quindi esso non può reggere al paragone, non diciamo delle contemporanee leggi inglesi o germaniche, ma neppure della stessa Patente austriaca.

§ 24. — Le Dichiarazioni dei diritti.

1. - Un nuovo passo innanzi si compie con le così dette *Dichiarazioni dei diritti dell'uomo e del cittadino*. La libertà non deriva più in modo affatto indiretto da quelle paci, le quali, ponendo fine alle guerre di religione, impongono ai belligeranti e ai paciscenti il reciproco rispetto delle loro rispettive credenze. La libertà non deriva neppure da un atto dello Stato (monarca o assemblea sovrana) che imponga a tutti i cittadini il rispetto di essa. Sì bene scaturisce da un atto dei cittadini medesimi i quali si levano di contro allo Stato a reclamare il rispetto di tale libertà, che essi proclamano un loro diritto, e un diritto di tale natura, che il sovrano non solo non può *conculcare*, ma neppure *concedere*; egli lo deve cioè semplicemente *riconoscere* e *tutelare*.

Il confine, controverso da che una società civile esiste al mondo, fra lo Stato e l'Individuo, viene per tal modo da quest'ultimo segnato, tracciando una zona intangibile, riservata onninamente alla sua libertà. Fatto decisivo per la storia politica dei popoli, ma più particolarmente ancora per il nostro soggetto. E inverò, coteste Dichiarazioni forniscono la causa determinante e insieme il nocciolo di tutte le Costituzioni scritte, che il secolo XIX vide poi sorgere in tutti i paesi civili. Non solo. Ma — quello che a noi massimamente importa — fra i vari diritti dell'uomo e del cittadino, che coteste Dichiarazioni proclamano intangibili ed imprescrittibili, perchè connaturali e innati nell'individuo (libertà di coscienza, di domicilio, di stampa, di associazione, di proprietà, ecc. ecc.), il diritto della libertà religiosa fu il primo ad essere enunciato; per modo che gli altri diritti non fecero che aggiungersi man mano ad esso nell'elencazione sempre più ricca di tali libertà. Non basta ancora. La difesa della libertà di coscienza sarebbe stata quella, che primamente fece sentire la necessità di segnare quel certo circolo intangibile, e fornì quindi la prima spinta a tali Dichiarazioni; cosicchè non quelle da queste, ma, inversamente, queste da quelle sarebbero derivate. Da un simile rilievo si volle da

alcuno procedere innanzi fino ad affermare, che la libertà religiosa contiene tutti siffatti diritti *in potenza*, e ne sarebbe come la suprema generatrice. La verità è forse soltanto, che, formulando in primo luogo il diritto alla libertà della propria coscienza, i popoli crearono, al dire del Jellineck, il quadro, ove tutte le le altre libertà poterono man mano entrare; quadro, nel quale finì per rientrare alla sua volta la stessa libertà religiosa, concepita e definita secondo le nuove esigenze dei tempi.

Argomento, quindi, meritevole di essere ben considerato è questo delle Dichiarazioni dei diritti; e considerato così nel loro contenuto, come nella loro forma.

II. - Dobbiamo prendere le mosse dalla dottrina e dall'azione di coloro, che fieramente combattendoli, in un suo celebre libro pubblicato nel 1600, lo scrittore inglese Barclay designò con il nome efficace di *Monarcomachi*. La opinione che si potesse resistere al sovrano, al tiranno, fino al punto di sopprimerlo, e cioè fino al *Tirannicidio*, era perfettamente nota al mondo antico, specialmente ellenico, ed ebbe propugnatori in tutta l'Età di mezzo, massime in occasione delle gigantesche lotte fra l'Impero ed il Papato. Ma, dopo la Riforma, essa ci si presenta, mossa da impulsi nuovi, corroborata da argomenti nuovi, e facente capo a risultati nuovi essi pure.

Le guerre di religione avevano esasperato fino all'incredibile l'attaccamento dei popoli alla loro fede e, di conseguenza, anche il fanatismo religioso. Or ecco che — per un altro verso — tutti i tentativi di pacificazione non avevano sostanzialmente fatto capo ad altro, se non a questo mostruoso espediente, di fare il sovrano arbitro della religione dei proprii stati, e di conferirgli il famigerato *ius reformandi* (cfr. pp. 25, 46). Contro cotesto eccesso incomportabile di despotismo i popoli opposero le più estreme dottrine della democrazia e della sovranità popolare. Il punto di partenza è però tutto quanto teocratico. La sovranità deriva da Dio, e il re ne è il vicario in terra. Egli deve quindi compiere il proprio ufficio nella più stretta osservanza dei precetti di Dio, e regnare *per* Dio e non mai *contro* Dio. Soltanto a tale condizione i popoli hanno rinunciato alla sovranità, ch'era originariamente e virtualmente in essi, e si sono adattati alla potestà del sovrano (*Contratto sociale*).

Ma se tale condizione suprema non è esattissimamente osservata, non solo i popoli sono prosciolti dall'obbedienza al sovrano, non solo hanno verso di lui il diritto alla resistenza, ma possono esercitare contro di lui il *ius vitæ et necis*, possono cioè, ove sia necessario, ucciderlo.

Coteste teorie furono recate alle loro estreme conseguenze sopratutto nella Francia e nella Scozia, le due patrie dei Monarcomachi. Di contro ad esse, i Sovrani si trovarono a volte in una posizione, che vorremmo dire tragica; poichè essi stavano sotto il fuoco incrociato di due fanatismi ugualmente aggressivi e ugualmente irriducibili, quello dei Monarcomachi cattolici e quello dei Monarcomachi protestanti. Qual'è il sovrano che può dirsi tiranno? Concordi essi rispondono: « qui fidem christianam violat et vastat ». Ma per i Cattolici la « fides christiana » è la cattolica; e per i Protestanti la evangelica. Nè è possibile fra di loro conciliazione, poichè le due parti tornano subito d'accordo nel dichiarare che la libertà di coscienza è un « mere diabolicum dogma ».

E così, quando i re di Francia credettero di dover fare qualche concessione ai Riformati, ecco scatenarsi i Monarcomachi cattolici e spingere il monaco fanatico Clément a pugnalare Enrico III il 1° agosto 1589; eccoli, compiuto il fatto (che il teorista della *Ligue*, Boucher, chiamò *caedes mirabilis*, e il gesuita Mariana *memorabile facinus*), esaltare il regicida dall'alto dei sacri pulpiti di Francia, come martire santo di Gesù.

Da un altro canto i Monarcomachi calvinisti pretendevano che il sovrano avesse a foggiare la costituzione dello Stato, secondo il modello ginevrino, nella forma di una rigida teocrazia, con la più stretta osservanza dei precetti delle Sacre Scritture. Or quando con atto sconsiderato Carlo I si propose di introdurre nella presbiteriana Scozia una nuova liturgia, ecco scatenarsi la rivoluzione, che lo portò, il 30 gennaio 1649, al patibolo, e fu un vero caso di monarcomachia collettiva, siccome alcuno degli stessi contemporanei non mancò di rilevare.

Fenomeno della più fiera intolleranza era cotesto. È vero. Ma una cerchia veniva pur sempre, di contro allo Stato, tracciata dall'individuo intorno alla propria coscienza. E non sarebbe poi riuscito troppo difficile di farne un baluardo della vera libertà.

III. - E già il 28 ottobre 1647, in un consiglio tenuto dai capi dell'armata di Cromwell, si elaborò un progetto di nuova costituzione per l'Inghilterra, nel quale si proponeva di limitare la onnipotenza del Parlamento in alcune materie, e innanzi a tutto in quelle di religione; perchè, si diceva: « le materie di religione e le cose del culto divino non possono essere toccate da una qualunque potestà civile », appartenendo esse ai *native rights*, e cioè ai diritti congeniti dell'individuo, che il popolo è risoluto a difendere con tutte le sue forze contro qualunque attacco. Ecco quindi che la famosa cerchia avrebbe dovuto qui ospitare, non più soltanto la libertà di un partito, ma quella di tutti. La cosa però non ebbe seguito in Inghilterra; ove ancora oggidì manca una qualsiasi dichiarazione di un diritto alla libertà di coscienza; che è colà protetta in realtà, ma non espressamente formulata come principio.

Diversamente accadde per contro in America. Ove riuscì a Ruggero Williams di fissare nella costituzione della Colonia da lui fondata il principio, che i cittadini sono tenuti ad obbedire alle leggi deliberate dalla maggioranza *only in civil things*, e cioè unicamente nelle materie civili. Le materie religiose erano lasciate alla coscienza individuale. E il suo esempio, come già si vide, fu seguito da altre Colonie.

Nel santuario intangibile della coscienza — scacciatane la intolleranza — entra per tale via la libertà. Ma nasce al tempo stesso il concetto, che la libertà della coscienza costituisca un diritto innato degli individui, che lo Stato deve rispettare. Lo spunto delle future *Dichiarazioni dei diritti* era così dato. Il loro germe era creato: la libertà religiosa. Ma, se si aveva così il primo nocciolo del contenuto, non se ne aveva ancora la forma.

D'onde questa è venuta? Il nome è prettamente anglo-sassone. L'Inghilterra, a prescindere da altri atti più antichi, aveva conosciuto la *Petition of right* del 1627, l'*Habeas corpus* del 1679, e finalmente il *Bill of rights* del 1689. Ma è da notare che cotesti atti hanno un valore unicamente storico o retrospettivo; mirano cioè soltanto a ben fissare — per porli fuori di ogni possibile contestazione — i diritti del cittadino inglese, *acquisiti o ereditati dai maggiori*, e non già assolutamente i

suoi diritti *innati o connaturali*. Nè con tale loro proclamazione si tende affatto a mettere limiti al potere legislativo, e cioè al Parlamento, che gli Inglesi ritengono pur sempre onnipotente. Ed è ancora da considerare che quelle dichiarazioni non contemplano se non pochissimi diritti propriamente individuali, e fra essi, del resto, non sono comprese nè la libertà di religione, nè quella di associazione, nè quella di stampa, ecc.

Ben altra cosa sono i *Bill of rights* americani, e cioè le Dichiarazioni dei diritti delle Colonie; che da quelle della madre patria prendono, bensì, il nome, ma se ne distaccano sostanzialmente. Tale distacco avviene però a gradi.

IV. - Quando le libertà dei Coloni furono minacciate dall'Inghilterra, si ebbe una serie di Dichiarazioni, che mettono capo a quella di Filadelfia del 1774. Con essa i Coloni reclamano diritti e libertà a questo duplice titolo: 1°) come *cittadini inglesi*, in base al *Bill of rigths* inglese del 1689; 2°) come *uomini* e come *cristiani*, in forza del diritto immutabile della natura e in forza delle proprie costituzioni coloniali. È evidente: dei due titoli, uno è ancora puramente storico e retrospettivo; l'altro è invece attuale e guarda anzi all'avvenire; l'uno mira alla tutela di diritti *acquisiti*, l'altro di già a quella di diritti *innati*.

Ma già il 15 maggio 1776 le Colonie, risolute oramai a separarsi dalla madre patria, convennero nel formulare una Dichiarazione collettiva, con cui proclamavano la loro indipendenza, e si impegnavano a darsi ciascuna una costituzione. Prima a farlo fu la Virginia. Ed essa mandò innanzi alla sua costituzione una *Dichiarazione dei diritti* del 12 giugno 1776, in ben 19 articoli. Dei quali ultimo, e quasi coronamento del solenne atto, è quello, che sancisce la più illimitata libertà di coscienza e di culto. Vale la pena di riportarlo. « La religione, il culto dovuto al Creatore, e la maniera di soddisfarvi, non devono essere diretti che dalla ragione e dalla persuasione, giammai dalla forza e dalla violenza; dal che consegue che ogni uomo debba godere della più perfetta libertà di coscienza; che la stessa libertà deve del pari estendersi alla forma del culto che la sua coscienza gli detta, e ch'egli non deve nè

essere punito, nè turbato da verun magistrato, a meno che con il pretesto della religione non turbi egli stesso la pace, la tranquillità e la sicurezza della società; tutti i cittadini sono in obbligo di praticare la tolleranza cristiana, l'affezione e la carità gli uni verso gli altri ». Precetti sgorganti *ex abundantia cordis*, da chi, cioè, ha lungamente sofferto della coazione; precetti informati a quel superiore spirito latitudinario ed iremista, che non ci deve sorprendere quando ricordiamo il grande Virginiano di quel tempo: Jefferson (p. 101). L'esempio della Virginia, anche in rapporto alla libertà religiosa, fu tosto seguito da altre Colonie: Pennsilvania, Maryland, Carolina del Nord, Vermont, Massachussets, New-Hampschire.

Tra la Dichiarazione di Filadelfia del 1774 e quella della Virginia del 1776 sembra che ci sia semplicemente un passo, osserva il Jellineck. Le separa invece un abisso. La prima è, invero, una semplice *protesta*, la seconda è di già una *legge*. Il diritto della madre patria, e cioè il diritto inglese, non vi è più assolutamente invocato. La sola base giuridica della Dichiarazione virginiana e delle similari sono i diritti innati dell'uomo. Per tale modo, quelli che in addietro erano semplicemente diritti *obbiettivi* — e cioè fondati sopra una legge preesistente, che si invocava, sì, come vigente, ma di cui non si contestava affatto la possibile mutazione per opera degli organi legislativi competenti — si trasformano in diritti *subiettivi* dell'uomo e del cittadino: — diritti connaturali ed assoluti, intangibili ed imprescrittibili, che, di conseguenza, nessun legislatore potrà mai nè togliere nè limitare (1).

(1) Alessandro Manzoni, nel suo noto studio su *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*, che fu l'ultima fatica, rimasta incompiuta, della sua vita gloriosa, contrappone la Dichiarazione dei diritti emessa dalla Costituente di Francia alle Dichiarazioni delle Colonie d'America, nell'intento di far risaltare il contenuto positivo, concreto e pratico di queste in paragone del carattere tutto quanto astratto ed ideologico di quella. Della stessa Dichiarazione del 1776 egli afferma: « Era un manifesto di indipendenza nazionale, e non una norma di Governo interiore; e il disegno di esporre e di particolarizzare in una serie ordinata e intera i diritti politici dell'uomo non ebbe parte in quella Dichiarazione nulla più che nelle altre ». Ora è di tutta evidenza che, delle Dichiarazioni di quell'anno 1776, il sommo scrittore conobbe solamente

V. - L'Assemblea costituente di Francia deliberava il 26 di agosto 1789 la sua celeberrima *Dichiarazione dell'uomo e del cittadino,* in 17 articoli, di cui il 10° dice: « Nessuno deve essere inquietato per le sue opinioni, anche religiose, purchè la loro manifestazione non perturbi l'ordine pubblico stabilito dalla legge ».

In che rapporto sta cotesta Dichiarazione francese con le anteriori Dichiarazioni americane? Di recente un geniale pubblicista tedesco, il Jellineck, si sforzò di dimostrare (1895) che la Dichiarazione francese deriva puramente ed esclusivamente dalle Dichiarazioni americane, e nulla deve, anzi contrasta, alla dottrina anteriore francese, ed in particolare a quella del Rousseau. Vivacemente contro di lui polemizzando un geniale pubblicista francese, il Boutmy, ha rovesciato addirittura la tesi: la Dichiarazione francese nulla tolse dal precedente legislativo americano, tutto dal precedente dottrinale francese. Dopo di allora il campo scientifico è a rumore ed in discordia. Nella stessa Francia, stanno con il Jellineck il celebre storico della Rivoluzione francese Aulard, il Walch ed altri, mentre dalla parte del Boutmy si è posto, fra gli altri, con un grosso libro il Marcaggi. Ma anche in Germania, mentre il Klövekorn con una diffusa e minuziosa trattazione si riprometteva (1911) di aver assodata definitivamente la tesi del suo connazionale; ecco che il Rees, con un trattazione non meno diffusa e minuziosa, ritiene (1912) di averla invece abbattuta. La verità, ancora una volta, sta forse nel mezzo. E cioè in quella opinione, di cui si fece efficace assertore specialmente il nostro Del Vecchio (1902), secondo la quale non può certo negarsi che la preparazione più remota della Dichiarazione di Francia stia nelle dottrine filosofico-politiche, che da un secolo ormai vi tenevano il campo; ma deve pure ammettersi che le Dichiarazioni americane furono il più prossimo e diretto modello della francese. Il che non deve qualificarsi come comodo eclettismo; poichè,

---

quella collettiva di indipendenza del 15 maggio, e non la Dichiarazione dei diritti della Virginia del 12 giugno, e tanto meno le Dichiarazioni particolari delle singole Colonie, che a questa seguirono. Altrimenti, egli non avrebbe potuto scrivere quanto scrisse. Onde la sua contrapposizione non regge.

a ben guardare, l'uno e l'altro fenomeno si possono far rimontare ad una fonte comune più remota, e cioè alle teorie politico-ecclesiastiche, scaturite dalla Riforma. Ad ogni modo, non è compito nè interesse nostro procedere oltre nell'aggroviglato dibattito. Compito ed interesse nostro è unicamente di segnare due punti:

a) Il Boutmy, e più ancora il Marcaggi, vantano la eccellenza della formulazione della libertà religiosa data dall'articolo 10 della Dichiarazione francese, sopra le formulazioni che ne diedero le varie Dichiarazioni americane, e in particolare l'art. 19 sopracitato di quella della Virginia; e vi scorgono il sintomo di una concezione più alta e più fina di tale libertà. Invece la formulazione dell'art. 10 è, sì, più rapida e stringata, alla maniera francese, ma non altro. Come intenzione e come sostanza essa sta molto al di sotto delle americane. Le ricerche recentissime intorno ai lavori preparatorii e alle discussioni parlamentari di quell'articolo 10 mostrano all'evidenza, che esso segnò una vittoria del partito tuttavia intransigente, il quale si acconciava già a stento a un regime di pura tolleranza e non voleva saperne affatto di una vera libertà, contro coloro i quali, come Rabaud de Saint-Etienne, gridavano durante la discussione: « Imitate il modello dei generosi Americani che hanno messo in cima del loro codice civile la massima sacra della libertà universale delle religioni »; e contro coloro i quali, come il Mirabeau, non avendo potuto far trionfare la loro concezione veramente liberale, protestarono poi altamente contro l'esoso regime di semplice tolleranza (cfr. sopra p. 28).

b) Quando poi alcuni di tali scrittori, come il Marcaggi, mirano a portare, se così possiamo dire, l'offensiva nel campo avversario, con negare l'origine religiosa delle Dichiarazioni americane e la primogenitura, fra i diritti da esse sanciti, della libertà di religione, argomentando dal regime di intolleranza imperante ancora in alcune Colonie alla vigilia della loro proclamazione, mostrano di ignorare due cose essenziali, che gli studi recenti germanici, inglesi, italiani ed anche francesi hanno posto in chiaro. Anzitutto: che esistettero in America Colonie irremovibilmente intolleranti accanto a Colonie precocissima-

mente liberali. E poi, che in una medesima Colonia, sotto l'influenza massimamente delle correnti separatistiche, delle quali diremo più innanzi, si passò alternativamente da un regime di vera teocrazia a un regime di piena libertà, e, inversamente da uno di libertà a uno di teocrazia.

Tutto questo non toglie però, che non le Dichiarazioni americane, ma la Dichiarazione francese, diffusa ovunque in Europa per le armi vittoriose di Francia, vi abbia portato il germe delle nuove idee e del nuovo regime.

§ 25. — Le Costituzioni.

I. - Ma insieme con l'idea delle *Dichiarazioni dei diritti*, un'altra idea, essa pure di origine americana, si venne diffondendo in Europa per il tramite della Rivoluzione francese: e cioè l'idea di un diritto pubblico codificato, nettamente differenziato dalla legislazione ordinaria; o, altrimenti, l'idea che una *Costituzione scritta* debba stare a fondamento di ogni Stato moderno. Di fatti, per l'influsso e sull'esempio della Francia, tutti gli Stati liberi d'Europa — ad eccezione della Gran Bretagna — si diedero delle costituzioni scritte. Più di trenta sono, p. e., le Costituzioni emanate soltanto in Italia dalla Rivoluzione francese alla formazione del Regno d'Italia.

Ed il loro collegamento con le Dichiarazioni, da cui erano state generate, si fece in duplice modo: *a*) o alla Costituzione era premessa una Dichiarazione dei diritti; *b*) oppure gli articoli di tale Dichiarazione erano incorporati e fusi nel testo medesimo della Costituzione. Il primo sistema fu seguito dalla Francia medesima, che premise, immutata, alla sua Costituzione del 1791 la Dichiarazione del 1789. Anche in Germania l'Assemblea costituente nazionale di Francoforte votò una Dichiarazione dei diritti fondamentali del Popolo tedesco, che fu pubblicata separatamente il 27 settembre 1848, come legge dell'Impero. Lo stesso si fece nell'Impero austriaco, ove una Legge costituzionale sui diritti generali dei cittadini, del 21 dicembre 1867, fu mandata innanzi alla Costituzione. Invece, ad

esempio, la Costituzione belga del 7 febbraio 1831, incorpora, come Titolo II (art. 4-31), l'elenco dei diritti dei Belgi. E il nostro Statuto fondamentale del 4 marzo 1848 tiene la stessa via, enumerando, dall'articolo 24 al 32, i Diritti ed i Doveri dei cittadini.

Ma una differenza fra le Costituzioni scritte del secolo passato è di ben altra rilevanza; non semplicemente formale, cioè, ma sostanziale. L'origine loro faceva sì ch'esse fossero considerate come una convenzione, un patto fra sudditi e sovrano. Per sua natura, diceva il Klüber, un autorevolissimo giureconsulto germanico del principio di quel secolo, una costituzione è un atto *sinallagmatico*. E tale era pure il pensiero di Cavour, il quale nel passo più sopra citato (p. 112) parla di *patto*. Se non che varii sovrani, convinti della necessità di una legge fondamentale scritta, pensarono di compilarla ed emanarla di loro autorità. Ne diede l'esempio Luigi XVIII re di Francia, il quale nel 1814 rifiutò di segnare la Costituzione, preparata dal Corpo legislativo, e ne emanò, in virtù del suo potere supremo, una propria. Tali costituzioni si dissero *octroyées* (dall'antico verbo italiano *otriare* o *ottriare*, e cioè concedere). E di tale specie fu pure, almeno al momento della sua emanazione, lo Statuto di Carlo Alberto; a cui i posteriori plebisciti, in forza dei quali si operarono le annessioni al Piemonte degli Ex-Stati italiani, conferirono poi una diversa portata e un carattere intermedio, che ne fanno, al dire di uno studioso svizzero di queste materie, il Borgeaud, un *unicum* nella storia del diritto costituzionale.

II. - Ora è a notare che Dichiarazioni dei diritti si incontrano tanto nelle Costituzioni *votate* dal popolo, quanto in quelle *concesse* dal sovrano (*octroyées*). E fra coteste Dichiarazioni si trova per lo più sancita anche la libertà di religione.

Facciamo qualche esempio. La Costituzione della Baviera del 1818 è una carta *octroyée* e contiene una Dichiarazione dei diritti, fra cui, com'essa precisamente dice (art. 9), « la libertà assoluta della coscienza ». La Costituzione del Würtemberg del 1819 è, invece, una carta *votata* da un'assemblea; ma contiene essa pure una Dichiarazione dei diritti, fra cui (art. 24) quello della libertà di coscienza. La Costituzione belga del 1831

è una carta *votata* da un'assemblea, contiene una esposizione dei diritti, come già dicemmo, e sancisce (art. 14) la libertà religiosa. Ma la sancisce pure la Costituzione prussiana del 1850 (art. 12) nella sua Dichiarazione dei diritti, per quanto essa sia invece una carta *octroyée*.

Non è chi non vegga, come coteste Dichiarazioni, pure presentandosi formalmente identiche nell'uno o nell'altro dei due tipi di Costituzione, non possono però non assumere una portata ed anzi una natura assai diversa, a seconda ch'esse siano parte di una Costituzione *votata* o pattuita dal popolo, oppure di una Costituzione *concessa* dal sovrano.

Per ciò che si attiene più specialmente alla libertà religiosa, vien fatto di domandare: sono le nuovissime *Dichiarazioni dei diritti* franco-americane quelle che per tal modo si sovrappongono; o non sono piuttosto gli antichi *Editti di tolleranza e di libertà religiosa* che, non mai abrogati, rivivono nella nuova veste? Facciamo un solo esempio. La libertà di religione sancita, per esempio, dalla Costituzione prussiana del 1850, deve riannodarsi, nel suo più profondo spirito informatore, a quei precedenti stranieri, oppure al precedente paesano, non certo più remoto e non meno liberale, come si è visto, del Diritto territoriale prussiano del 1794? Ecco un punto, su cui dovremo ritornare.

III. - Le cose sopradiscorse ci servono intanto a chiarire il processo, con cui la libertà religiosa s'instaurò nel nostro Paese.

È forza riconoscere che un principio di regime liberale lo dobbiamo ad importazioni straniere. All'Editto di Giuseppe II del 1781, quanto alle provincie soggette all'Austria; e più largamente alle Dichiarazioni di Francia, per cui, ad esempio, e Israeliti e Valdesi ebbero primamente nel Piemonte, incorporato all'Impero francese, vera libertà di religione. Ma la restaurazione del 1814 ripristinò presso di noi lo stato antico di intolleranza, o, se si vuole, di semplice, limitatissima tolleranza.

Il movimento liberale del 1848 potè fare, sì, che cotesta tolleranza fosse di molto ampliata (quanto ai Valdesi, con RR. Lettere del 17 febbraio 1848; e quanto agli Israeliti, con R. Decreto 29 marzo 1848); ma non, come già s'è visto (p. 33), che lo Statuto, la nostra Carta *octroyée*, sancisse la vera libertà.

Vera libertà non si ebbe in Italia se non con la legge 19 giugno 1848, votata, lo si noti bene, dal Senato e dalla Camera dei deputati, e firmata dal Luogotenente del Re (che era allora al campo); legge, che si compone di un solo articolo, così concepito: « *La differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammessibilità alle cariche civili e militari* ». Questo è il testo fondamentale, e quasi la *Magna Charta* della nostra libertà religiosa. Testo di per sè sufficiente a ogni sua più schietta ed estesa applicazione. Se non che tale applicazione fu per alcun tempo ancora inceppata e quasi aduggiata dalle restrittive parole dell'articolo 1 dello Statuto. Onde occorsero ancora chiarimenti, ritocchi e integrazioni, di cui diremo a suo luogo. E gravi dubbiezze tuttavia permangono. In questo campo, non lo si può negare, il nostro paese giunse in ritardo e un po' al rimorchio, non solo in confronto delle terre classiche del liberalismo, l'America e la Francia, ma degli stessi Stati germanici. E fece opera, almeno formalmente, imperfetta.

Il nostro processo legislativo si accosta, pertanto, in questa materia a quello tenuto dall'Inghilterra. Qui nessuna Dichiarazione solenne di libertà religiosa, come invece in America ed in Francia. E una somigliante Dichiarazione manca anche nel nostro diritto. In Inghilterra si procedette lentamente sulla base della carta fondamentale, e cioè, come dicemmo, dell'Atto di tolleranza del 1689 (p. 118). Il quale escludeva Sociniani, Papisti, Ebrei ed Atei. I primi furono ammessi ad una piena uguaglianza di diritti, e in particolare ad entrare nel Parlamento, solo nel 1813; e i secondi solo nel 1829, quando si ebbe la famosa emancipazione dei Cattolici; gli Ebrei solo nel 1858, e gli Atei nel 1888. E del pari noi, sulla base della legge del 1848, siamo proceduti al completamento del regime di piena libertà, di cui ora godiamo. Dei due programmi che il Conte di Cavour tratteggiava fin d'allora, come si è visto (p. 112), si adottò il minimo, quello cioè dei graduali adattamenti ed emendamenti.

Questo però fece sì che indefinite e controverse rimangano tuttodì la natura e la portata dell'articolo 1 dello Statuto, dato che questo doveva essere, nella mente di chi lo concesse, *legge*

fondamentale, perpetua ed irrevocabile. — È tale articolo caduto in piena dessuetudine, siccome alcuno pretende, al pari di altri articoli della stessa Carta, quale il 28, che sanciva l'obbligo della revisione vescovile per la stampa dei libri religiosi? È da considerarsi come un semplice omaggio, solenne, sì, ma puramente ideale, alla Chiesa cattolica, come pensava Cavour? È ridotto esso a un valore prettamente cerimoniale, nel senso che, ordinando lo Stato o il Governo una funzione religiosa, la stessa debba compiersi col rito del culto cattolico, e cioè di quello della stragrande maggioranza degli Italiani, siccome dai più si dice? È una semplice *dichiarazione,* come sostiene il Jemolo, in quanto non conterrebbe alcuna norma giuridica, poichè da esso non scaturirebbe alcuna conseguenza, nè mediata, nè immediata; come accade di molte altre disposizioni, che si rinvengono nelle carte fondamentali e nelle leggi costituzionali? Oppure, invece, esso fu davvero e tuttavia resta, il testo fondamentale, e quasi la pietra angolare di tutto il nostro ordinamento politico, così che sopra di esso si fondò quel carattere religioso ed anzi confessionistico, e naturalmente confessionistico-cattolico dello Stato italiano, che non soltanto gli ortodossi sempre propugnarono, ma i pretesi neo-liberali si propongono di restaurare? Problema, come si vede, pregnante delle più gravi e inquietanti conseguenze, che la netta e solenne dichiarazione, vagheggiata dal Conte di Cavour, avrebbe tolto di mezzo (cfr. sopra, p. 112). Poichè questo è da considerare qui da ultimo, che mentre i residui dell'antiquata tolleranza e del superato confessionismo sono consegnati ed esplicitamente enunciati nella Legge *fondamentale,* i principii nuovi della vera libertà di religione non sono sanciti se non da una legge *ordinaria,* e ancora in forma non altrettanto esplicita e diretta; onde essi risultano protetti da un baluardo meno saldo, che non sarebbe stato quello della Carta costituzionale: quanto meno, dato il maggiore prestigio di cui questa è circondata in confronto delle altre leggi.

Capo II.

SISTEMA

A. — Natura giuridica della Libertà religiosa.

§ 26. — La libertà religiosa: *a*) come principio giuridico.

I. - Succede non di rado che, e nei discorsi e negli scritti, la parola *Libertà religiosa* sia usata a significare cose molto differenti fra loro e tutte quante poi lontane da quella significazione univoca, precisa e tecnica, che la scienza le ha omai da tempo assegnato.

V'è chi, difatti, l'intende in un senso troppo largo e l'adopera come uguale a quella di *Libertà di pensiero*. E dovrebbe indicare l'affrancarsi dello spirito umano da ogni preconcetto dommatico, da ogni pastoia confessionistica. Eretici, scismatici ed apostati, fattucchieri e negromanti, scettici, liberi pensatori ed *esprits forts* di ogni tempo e di ogni luogo sarebbero i suoi antesignani, i suoi campioni ed i suoi martiri; illuminismo, deismo, razionalismo, volterianismo, naturalismo, materialismo, ecc. ecc., i suoi equivalenti.

V'è chi, per contro, dà in una esagerazione affatto opposta, e l'intende in un senso troppo ristretto, cioè come espressione equivalente a quella di *Libertà ecclesiastica*. E dovrebbe indicare la facoltà concessa, o meglio da concedersi ai seguaci di una determinata Chiesa di conformare gli atti della loro vita non solamente privata, ma anche pubblica, in tutto e per tutto,

ai precetti della loro credenza; così da avere lo Stato onninamente e supinamente soggetto alle proprie esigenze di carattere religioso.

II. - Ma è da osservare — quanto al primo punto — che i cosidetti liberi pensatori non hanno affatto come intento supremo quello di propugnare e di conseguire una libertà uguale per chi crede come per chi non crede; ma mirano innanzi tutto a scalzare le basi delle credenze tradizionali ed imposte. Il principio, che il pensiero debba essere lasciato libero e le opinioni siano incoercibili, è per essi non già il fine ultimo, ma unicamente il mezzo indispensabile per poter proseguire e manifestare e far trionfare le loro speculazioni antireligiose. Che del resto la libertà di religione, nel suo significato specifico e tecnico, non si confonda con quella più generica di pensiero, e non ne sia neppure una parte od un aspetto, risulta, meglio che da ogni ragionamento, da questi due fatti antitetici, ma in certo modo correlativi. Ci furono, invero, ferventissimi credenti, in tutto e per tutto favorevoli alla libertà religiosa. E, per converso, ci furono pure liberi pensatori spregiudicatissimi, ad essa assolutamente contrarii. Chi potrebbe dubitare della religiosità, non dico dei più antichi Padri della Chiesa, ma di quelle comunità di Sociniani e di Battisti, che primi propugnarono il principio della tolleranza in seno alla Riforma? Mentre, è purtroppo quasi connaturato con la miscredenza, non illuminata e non equanime, lo studiarsi di far violenza allo Stato, perchè comprima la libera esplicazione di quelle opinioni e di quei riti religiosi, ch'essa disprezza e crede dannosi al progresso e al benessere umano. Non s'è visto difatti la Rivoluzione francese dare al mondo questo spettacolo, sommamente significativo, della miscredenza diventata alla sua volta intollerante e persecutrice? Ma ancora per un altro verso lo scetticismo religioso può far capo alla negazione di ogni libertà religiosa. I liberi pensatori inglesi del principio dell'ottocento, non credendo alla religione, ma ritenendola il migliore strumento di governo, asserivano che il principe non doveva consentire nessuna libertà ai dissidenti. E Giangiacomo Rousseau, dopo aver delineati i dogmi della sua religione civile, non si peritava poi di assegnare allo Stato l'obbligo di imporli a tutti anche con la forza.

Circa il secondo punto, è troppo facile vedere che quella Libertà ecclesiastica, che si invoca in nome della illimitata libertà di coscienza e di culto di una sola confessione religiosa, in tanto già urti contro il vero concetto di libertà, in quanto questa può solamente esistere dove identiche concessioni si facciano a tutti, e dove l'esercizio della libertà degli uni trovi un freno ed una regola nell'esercizio dell'uguale libertà degli altri. E quando poi si consideri, che questa facoltà è reclamata massimamente dai difensori più zelanti della Chiesa cattolica, la quale ha posto e tiene ancora oggidì, come vedemmo, fra i suoi principii fondamentali, che lo Stato non possa concedere una uguale libertà agli altri culti; allora non è chi non vegga, come quella cosidetta *Libertà ecclesiastica* sia appunto quanto di più opposto ci possa esistere alla vera libertà di religione. Senza contare poi che, alla loro volta, tutte quante le Chiese non vogliono sentir parlare di una qualunque libertà per gli atei e in genere per i liberi pensatori.

Una verità profonda è quindi nella felice espressione del Luzzatti, che clericalismo ed anticlericalismo sono il prodotto psicologico della stessa deformità morale: l'intolleranza.

III. - La *Libertà religiosa* non prende partito nè per la fede nè per la miscredenza, nè per l'ortodossia nè per l'eterodossia; ma in quella lotta senza tregua, che fra di loro si combatte da che l'uomo esiste, e si combatterà forse finchè l'uomo esista, essa si pone assolutamente in disparte. Non diciamo al di sopra. Poichè il suo intento non è così alto: non è, come per la fede, la salvezza oltremondana; non è, come per il libero pensiero, la verità scientifica. Il suo intento è subordinato invece a codesti due trascendenti fini, ed è assai più modesto e tutto quanto terreno e pratico. E sta in creare e mantenere nella società un ordinamento giuridico tale, che ogni individuo possa perseguire e conseguire a sua posta quei due fini supremi, senza che gli altri uomini, o separati o raggruppati in associazioni o Chiese, o anche impersonati in quella suprema collettività che è lo Stato, gli possano mettere in ciò il più piccolo impedimento o arrecare per ciò il più tenue danno.

Emerge da tutto questo, che la libertà religiosa non è, come il libero pensiero, un concetto o un principio *filosofico*, non

è neppure, come la libertà ecclesiastica, un concetto o un principio *teologico*; ma è un concetto o un principio essenzialmente e prettamente *giuridico* (1).

Non basta. Abbiamo appreso dall'indagine storica come i popoli — massimamente dopo il sorgere ed il diffondersi delle Dichiarazioni dell'uomo e del cittadino — non si sono punto

---

(1) Questa concezione della libertà religiosa non può quindi essere toccata dalla critica, che il Croce moveva anni sono alla configurazione che di tale libertà il Luzzatti aveva prospettata in un suo libro famoso sulla *Libertà di coscienza e di scienza* (1909). Configurazione troppo apologetica e quasi mistica — almeno, se considerata da un punto di vista puramente scientifico —; ma critica addirittura iconoclastica e un pochino anche paradossale. — Che la tolleranza sia un semplice stato di *fatto* e, di conseguenza, la sua storia una semplice storia di avvenimenti, come voleva il Croce; e che non possa quindi la tolleranza assurgere a dignità di *idea* e, di conseguenza, la sua storia essere una storia di idee, è già vittoriosamente contraddetto dal solo esempio di quella serie di filosofi insigni, i quali da essa intitolarono, come il Locke, i loro scritti meritamente celebri; nè io credo di aver perseguite delle vane chimere, dedicando un giorno (1901) un volume alla storia di tale grande e feconda idea. Ond'è apparso, tra l'altro, che la pura idea può preparare nuove condizioni di fatto e nuove leggi liberali, e queste alla loro volta far progredire poi la pura idea. Ma non di questo qui si tratta. Veniamo al punto. Proseguiva il Croce: « Che cosa è, dunque, veramente, cotesto principio della libertà religiosa, che suscita tanti entusiasmi nel Luzzatti? Proprio l'opposto di una verità universale e assoluta: è un principio pratico, che può avere avuto significato in questo o quel punto della storia, e può averne uno grandissimo ai tempi nostri, quando sia riferito a speciali provvedimenti legislativi e ad atti singoli ». E qui il Croce ha e ci dà piena ragione. Di fatti, dai provvedimenti legislativi, che in altri tempi tutelarono e tuttavia tutelano la libertà di religione, questa potè assurgere appunto a concetto o principio giuridico: concetto o principio non solamente — si noti bene — formulato dalla scienza del diritto, ma sancito e *definito* da alcune legislazioni, come dalle Dichiarazioni dei diritti, e ancora da ultimo dalla Legge di separazione francese del 1905; — a quella stessa maniera, che, per esempio, dai provvedimenti legislativi, i quali garantiscono l'appartenenza esclusiva di certi beni al cittadino, è sorto il concetto o principio giuridico della proprietà, anch'esso sancito e *definito* da molti Codici, fra cui il nostro (Art. 436). Che qui poi non si tratti — ove il tutto si consideri dal punto di vista prettamente filosofico — se non di pseudo-concetti, o di principii empirici, è cosa che in questo momento, quali studiosi di una disciplina di diritto positivo, non ci interessa.

acquetati a che la Libertà religiosa rimanesse un puro *concetto* e un semplice *principio*, ma l'hanno accampata quale un vero *diritto*, ed un diritto — eventualmente — anche *verso* e *contro* il Sovrano e cioè lo Stato.

Ma — innanzitutto — la Libertà religiosa può dirsi un diritto? E se sì, a quale categoria di diritti si può essa ascrivere?

Per tal modo, noi siamo giunti al punto culminante di questa nostra trattazione, e quasi al perno della sistematica, da noi adottata in questa prima parte. E dobbiamo, di conseguenza, procedere qui un po' più a rilento e prendere le cose un po' alla larga.

§ 27. — *b*) Come diritto innato.

I. - Il Mondo antico considerò lo Stato onnipotente. All'individuo non era dato di opporre ad esso nessun diritto. Onde non solo lo Stato non aveva doveri giuridici verso il suo popolo; ma nessuno dubitava che lo Stato (il Sovrano o l'Assemblea Sovrana) non potesse disporre — quanto meno con legge generale — dei beni, della vita, della libertà, e quindi anche della credenza dei cittadini.

A questa onnipotenza il primo colpo lo recò la Chiesa, pretendendo di sovrapporsi allo Stato; svalutandolo con dirlo un'opera diabolica; innalzando di contro a lui la trincea insormontabile delle sue prerogative, immunità ed autonomie. Dietro la quale trincea anche gli individui singoli cominciarono ad abbozzare le loro prime resistenze al Sovrano.

Il Mondo germanico mise l'individuo in valore di contro allo Stato; essendo quest'ultimo concepito quale un rapporto bilaterale, e quindi convenzionale fra i cittadini ed il sovrano; tant'è vero che le prime leggi dei Popoli germanici si chiamarono *pacta*. Il feudalismo fece il resto; prima frantumando lo Stato; poi istituendo fra governo e governanti un rapporto non solo più bilaterale, ma addirittura antagonistico, per cui il singolo nulla doveva al superiore, che non fosse tassativamente fissato da una convenzione. Non poteva egli, ad esempio, essere gravato da imposte che non avesse consentite.

Questi concetti ebbero presso i Popoli anglo-sassoni, rimasti immuni dalla influenza romana, una efficacia molto più grande che non presso i Popoli del Continente europeo e segnatamente i latini, che quella influenza risentirono, ed ove quindi, sopratutto con il costituirsi delle grandi monarchie, la concezione antica dello Stato e l'assolutismo del Sovrano tornarono in onore. E vi ebbero (ad esempio in Francia, per opera di Giovanni Bodin) i loro risoluti ed ingegnosi teoristi.

II. - Ma i contrasti, che nella pratica permanevano, fra i singoli ed i pubblici poteri, e che si inasprirono ancora durante le guerre di religione, mantennero in vita la concezione bilaterale germanica, ed alimentarono una vivace e battagliera dottrina antitetica a quella dell'assolutismo; e fu quella famosa del *Contratto sociale*. Lo Stato ha il suo vero principio in un contratto, per cui i popoli trasmettono al principe la loro originaria sovranità. La sottomissione dei singoli ai poteri pubblici dipende quindi dal loro consenso, e cioè da un *contractus subiectionis*. Il quale non è punto incondizionato. E le condizioni, che valgono come vere clausole del contratto, mirano a contenere i poteri del Sovrano e a guarentire i diritti dei sudditi. Evidentemente, in siffatto rapporto giuridico contrattuale, *dominus negotii*, e cioè parte predominante, è l'individuo.

La dottrina del diritto naturale infuse un effervescente contenuto ideologico in cotesto negozio giuridico. L'uomo allo Stato di natura è libero. Quando la necessità della propria sicurezza, o la sua *natura socialis*, o l'*appetitus socialis*, come diceva il Grozio, lo spingono a ridursi in società, egli sacrifica ed aliena una parte della sua libertà. Ma unicamente quel tanto che è indispensabile alla esistenza del vincolo sociale; e ciò al solo fine, come diceva Cesare Beccaria, di poter godere con maggior sicurezza e tranquillità l'altra parte che gli rimane. La libertà dell'individuo è pertanto anteriore e superiore alla sovranità dello Stato; il quale quindi è in dovere di rispettarla e di proteggerla.

III. - Chi portò alle estreme conseguenze coteste concezioni fu il Fichte, il quale non si peritò di assegnare all'individuo, in ogni tempo, il diritto di uscire dall'unione statale e ad una quantità di cittadini il diritto di formare uno Stato nello Stato,

essendo diritto inalienabile dell'uomo di rescindere, anche unilateralmente e quando gli piaccia, i suoi contratti. Ciò valeva quanto dare lo Stato in balìa all'individuo e pressochè annichilirlo. Con che egli andava anche oltre alla Dichiarazione dei diritti francese, la quale, proclamando all'articolo 2, che « il fine di tutta l'associazione politica è la conservazione dei diritti naturali ed imprescrittibili dell'uomo », attribuiva allo Stato le funzioni della guerra, della polizia e della giustizia, e lo lasciava vivere, quanto meno, come carabiniere.

Una dottrina non solo conciliatrice ma rigeneratrice del concetto dello Stato professò per contro il Rousseau, siccome gli studi del nostro Del Vecchio, confermati da quelli recentissimi del tedesco Redslob, hanno posto in chiaro. Il Rousseau tolse dalla nozione del contratto sociale tutto ciò che di empirico, concreto e troppo grettamente civilistico esso aveva. Il contratto sociale è per lui semplicemente un'idea; e cioè l'idea, secondo la quale può e deve avvenire la coordinazione *civile* dei diritti *naturali* degli individui. Soltanto per attuare il diritto naturale di libertà degli uomini lo Stato ha ragione di essere; solo, dunque, qualora il suo ordinamento vi si conformi, esso è un *vero* Stato, ossia uno Stato naturalmente e razionalmente *legittimo*. Che la libertà debba riconoscersi dallo Stato, non è già conseguenza di ciò, che lo Stato abbia avuto origine da contratto; ma, al contrario, lo Stato deve supporsi aver avuto origine di contratto perchè quel diritto vi sia riconosciuto e garantito. Diritti il cittadino ha quindi soltanto *nello* Stato, e *mercè* lo Stato; non *verso* o *contro* lo Stato, perchè tale diritti sono la essenza, lo scopo dello Stato; nè lo Stato può violarli, perchè, violandoli, negherebbe se stesso.

IV. - Nè, venuta meno la dottrina del contratto sociale e del diritto naturale, il concetto della autonomia e della preminenza dei diritti dell'individuo fu abbandonato dalla scienza pubblicistica del secolo passato.

Per esempio, un nostro grande connazionale, Pellegrino Rossi, insegnava, nel suo celebre corso di Diritto pubblico, professato fino al 1845 al Collegio di Francia, che all'uomo spettano dei *diritti pubblici o sociali*, che non sono già a lui

conferiti in modo arbitrario dalla società, ma hanno la loro fonte *nella giustizia e nelle verità eterne* (1). Più diffusa e concreta dimostrazione di quello, che l'Esmein chiama il nuovo fondamento delle libertà pubbliche, egli ci dà nel suo recentissimo trattato, che può per più rispetti considerarsi come l'espressione più eminente della scienza pubblicistica francese. La fonte di ogni diritto è, e non può essere, che nell'individuo, perchè solo l'individuo è un essere reale, libero e responsabile. Anche le società umane e politiche sono formazioni naturali e organismi necessari, che si evolvono secondo leggi fatali. Non sono, però, degli esseri reali, che possano avere diritti proprii. Tali sono unicamente gli individui che quelle collettività compongono. Ed essi debbono essere e rimanere liberi, finchè la loro libertà non urti in alcuna di quelle leggi fatali. Poichè non essi nell'interesse della società sono creati, ma inversamente la società nell'interesse loro. E primo di tutti gli interessi è la libertà.

Non si deve però credere che solo la scienza francese abbia accolti ed elaborati tali principii. Essi si riscontrano in tutti i trattati di diritto costituzionale, non esclusi quelli tedeschi, fino alla metà del secolo XIX. La loro sistematica si compone di una parte dedicata alle libertà pubbliche, e di una che tratta delle loro guarentigie.

Fra queste libertà, preminente, per consenso universale, quella religiosa. Che il Rossi, per esempio, nella sua tripartizione dei diritti (*civili, pubblico-sociali, politici*), collocava nel secondo luogo, e cioè tra i pubblici e sociali; ed altri autori in altro modo, a seconda dei sistemi varii da essi adottati; senza che però tale diversa collocazione importasse una diversità sostanziale di valutazione.

---

(1) Il Rossi combatteva quindi vivamente nel suo Corso (II, p. 68) coloro i quali, come il Beccaria, sostenevano che gli uomini, riunendosi in società, avessero sacrificato parte dei loro diritti per meglio conservare il resto. E quest'idea appunto restò massimamente impressa nel Conte di Cavour, che fu tra gli uditori del Rossi, e che la volle segnare in una nota del suo Diario, sotto la data del 13 dicembre 1842.

§ 28. — c) **Come diritto riflesso.**

I. — Una vivace reazione contro coteste concezioni si scatenò durante il secolo XIX, intesa a spostare il fulcro del binomio eterno *Individuo-Stato*, decisamente dalla parte di quest'ultimo. E da diversi lati: dal lato filosofico, dal sociologico, dal politico, dal giuridico.

a) Dal lato *filosofico*, sotto due diverse forme. Per opera, ad esempio, della scuola *positivistica* del Comte, il quale insegnava che il cittadino non aveva, a stretto rigor di termini, nessun diritto, ma solo doveri, o, se si voleva, un solo diritto, quello di fare il suo dovere. Un'eco di tale dottrina si ha ancora oggidì nella teoria *solidarista* del Duguit, per cui l'individuo non ha diritti, ma solo doveri sociali, e lo Stato deve proporsi di nulla fare, che impedisca l'esercizio di tali doveri. E per opera anche e segnatamente della scuola *idealistica* dell'Hegel; per cui lo Stato essendo la *realtà dell'idea etica*, non può avere altro scopo che la realizzazione di tale idea, e non affatto la sicurezza e la difesa del singolo; cosicchè l'individuo ha la sua obbiettività, verità e moralità solo in quanto è membro dello Stato. Un'eco, attenuata però, di tale concezione si può sentire forse ancora nella definizione, che di questi giorni il Gentile dava del proprio liberalismo, in contrapposto all'antico o classico, affermando che lo Stato non può presupporre la libertà. « Uno Stato che presupponga la libertà, la nega appunto perchè la presuppone, non essendovi libertà fuori di quella vita dello spirito che, a differenza delle cose naturali, non si presuppone, ma si crea, si conquista, si sviluppa. Liberi si diventa, non si è naturalmente. E lo Stato è liberale, di fatto e non a parole, se promuove lo sviluppo della libertà, considerandola come *ideale da attuare* e non come *naturale diritto da garentire* ». In fondo, è la proposizione del Rousseau rovesciata.

b) Dal lato *sociologico*, per opera della teoria organica dello Stato. Il paragone dello Stato all'Uomo è vecchio quanto la scienza dello Stato; ed è risaputo che già Platone conside-

rava questo come un uomo grande. Ma cotesto *antropomorfismo* dello Stato non fu recato alle sue estreme conseguenze giuridiche, se non dalla scienza germanica; la quale, specialmente sotto l'influenza della filosofia dello Schelling, toccò a volte i limiti dell'esaltazione mistica. Non si immaginò forse un pubblicista, che tenne cattedra nelle università tedesche, ed ebbe grande nomea anche presso di noi nella seconda metà del secolo scorso, il Bluntschli, di poter raffigurare i rapporti fra lo Stato e la Chiesa, affermando che lo Stato è maschio e la Chiesa femmina? Nella quale figurazione pare di vedere rivivere quei simboli puerili, mercè cui l'ingenua speculazione medioevale credeva di poter risolvere il grande conflitto (cfr. p. 57). Ad ogni modo, considerato lo Stato quale un vero organismo, dotato di propria vita, di propria facoltà di volere e di agire, ne conseguiva, che a lui si riconoscesse, come ad organismo *qualificato* (così lo definiscono i più moderni *organicisti*) una precedenza e preminenza decisa sopra gli individui, ridotti a figurare come semplici cellule di quel superiore organismo. E la dottrina servì appunto, come nota acutamente il Grasso, quale arma di combattimento tanto contro le idee teocratiche quanto contro quelle democratiche, ma segnatamente contro di queste. Un esempio. Combattendo ogni idea di Stato liberale, che riconosca il diritto di libertà dei cittadini e dipenda dal loro libero volere, scriveva ancora da ultimo Enrico Corradini: « Lo Stato è organismo superiore, è organismo vivente con le sue leggi e per i suoi fini ».

c) Dal lato *politico*, sotto diverse forme anche qui. Per opera del Socialismo, il quale (a parte anche i suoi addentellati notissimi con l'Hegelianismo), pur di ferire a morte l'odiato diritto di proprietà, non si peritava di abbattere l'intera categoria dei diritti dell'uomo e del cittadino proclamati dalla così detta Rivoluzione borghese. Per opera, poi, di correnti varie, affatto opposte alla precedente, ma esse pure nemiche, se bene per tutt'altri motivi, dell'opera della Rivoluzione francese; perchè intese a ristabilire le ragioni della legittimità, dell'assolutismo, della gerarchia, ecc. Alleate della Chiesa, nella restaurata concordia del Trono e dell'Altare, esse dovevano volgere naturalmente le loro punte in primo luogo contro la più invisa di tutte le libertà, quella di religione.

d) Dal lato *giuridico:* e cioè da parte della tanto celebrata, e, sotto molti rispetti, non immeritatamente celebrata, Scienza del Diritto pubblico germanico. Se, invero, come nota argutamente il Grasso, la Scienza del Diritto pubblico francese fu ed è tuttodì costretta a prendere partito pro o contro la Rivoluzione; e quindi propende, in massima, a salvare quelli, che colà si dicono i *principii dell'ottantanove*, e cioè i *diritti dell'uomo*; la Scienza germanica dovette però lavorare anche essa sotto la pressione di preoccupazioni politiche non meno tiranniche, da cui lo stesso prodigioso sforzo di dialettica giuridica, da essa compiuto, non riuscì ad affrancarla, e di cui visibilissime sono quindi le traccie nelle costruzioni, ch'essa ci ha date. Tali preoccupazioni erano principalmente, quella di conciliare il concetto giuridico dello Stato con la forma particolare dello Stato federale germanico, e quella di non urtare le prerogative dei Principi tedeschi, la loro dignità sovrana, il loro diritto al monarcato, considerato da essi quasi come un diritto di dominazione sullo Stato. Si deve a ciò, massimamente, se la Costituzione dell'Impero del 1871 non fa più menzione, unica fra le Costituzioni scritte, dei *Diritti dei cittadini*. Così che a distanza di due secoli si ripeterebbe — *mutatis mutandis* — la stessa situazione, che al tempo della Pace di Westfalia: — protagonisti l'Impero e i Principi, fra i quali il singolo individuo figura come un personaggio tutt'affatto secondario (cfr. p. 115 seg.).

II. - Un momento decisivo nello svolgimento della scienza del diritto pubblico germanico è segnato dalla apparizione (1852) del libro di uno de' suoi maestri più celebrati, il Gerber, sopra i *Diritti pubblici*. La sua dottrina va considerata sotto due aspetti.

a) Le storiche Dichiarazioni dapprima, e poi le Costituzioni moderne avevano bensì proclamati i diritti dei cittadini verso lo Stato, ma non si erano curati di munirle di adeguate e concrete sanzioni e guarentigie. Sommamente caratteristico è, a questo riguardo, l'esempio della Dichiarazione dei diritti francese, la quale si accontentava molto platonicamente di affidare l'osservanza delle sue prescrizioni « alla vigilanza dei padri di famiglia, alle spose e alle madri, all'affezione dei gio-

vani cittadini ». D'altra parte la scienza pubblicistica, che a tali testi si riannodava, non si fece carico, o non fu da tanto, di dare di tali diritti e libertà dei cittadini una formulazione esatta, e di saldamente inquadrarli in un sistema veramente scientifico di diritto pubblico. Dice bene l'Orlando: « Il problema dei diritti del suddito verso lo Stato rimase in una penombra, che equivaleva quasi ad abbandono ». Ora fu grande merito appunto del Gerber, soggiunge lo stesso autore, « di posare il problema medesimo ne' suoi rigorosi termini giuridici e di porlo *all'ordine del giorno scientifico* ». E per quale via? Quella di applicare ai rapporti di diritto pubblico una nozione, omai acquisita e ferma nel campo del diritto privato, e cioè la nozione dei *Diritti subiettivi*.

b) Se non che, — contro quanto a prima giunta si potrebbe pensare — da cotesto innegabile progresso dottrinale non conseguì punto una messa in valore dei tradizionali diritti del cittadino; sì bene una loro menomazione e diremmo quasi una loro svalutazione radicale. E ciò per due ragioni. La prima, che fu posta bene in rilievo dal Longo, derivava dalla concezione dei *Diritti subiettivi* (in genere considerati), la quale per lunga pezza dominò nella dottrina tedesca. Per questa, il diritto subiettivo consisteva, secondo la celebre formulazione del Windscheid, in una *potestà di volere*. Ora, se nel campo del diritto privato sono concepibili infinite potestà di volere, quanti sono cioè i soggetti forniti di capacità giuridica; nel campo del diritto pubblico non è ammissibile altra volontà che quella dello Stato; onde non vi si può parlare di veri diritti pubblici che spettino ai singoli individui, ma solo di diritti pubblici che spettino al Sovrano o allo Stato. E una seconda ragione più generica derivava, come ha fatto vedere chiaramente il Romano, da quello spirito di appassionata reazione alle concezioni d'origine francese, che animava tutta l'opera del Gerber: — dominata, com'essa era, da quelle molteplici correnti germaniche di pensiero reazionario, delle quali più sopra si è detto. Il Gerber mirava sopratutto a dimostrare il contrario precisamente di ciò, che la scienza d'ispirazione francese aveva fino allora sostenuto; e cioè, « come non sia vero che gli individui abbiano dei diritti proprii, primitivi, autonomi e che lo

Stato abbia invece quei diritti che essi gli hanno graziosamente concesso; ma sia vero l'opposto. Punto di partenza, per ben comprendere il rapporto esistente fra il cittadino e lo Stato, è il diritto sovrano, indipendente ed onnipotente di questo: i diritti dei cittadini non sono che *effetti riflessi* di tale diritto allo Stato pertinente, e in tanto esistono in quanto esiste lo Stato e la sua sovranità ». Si sarebbe quasi indotti a pensare, che il Gerber avesse elevato la nuova e attraente casa dei *Diritti pubblici subiettivi* unicamente per ospitarvi quelli spettanti all'unico *Subietto*, lo Stato. I diritti degli individui e segnatamente i cosidetti *Diritti di libertà*, erano messi alla porta, e vi dovevano attendere quel tanto di riconoscimento che la munificenza sovrana fosse per concedere loro.

Il Gerber fece scuola. E non solamente in Germania. In Italia, per esempio. Ove assistiamo a tutto un pullulare di, certo inconsapevoli, ma perciò non meno pedissequi, continuatori della sua dottrina. Poichè nelle novissime teoriche antiliberali o neoliberali, che tengono ora il campo fra i nostri improvvisati pubblicisti, nulla vi è che non sia già in lui e nella sua scuola; onde, sotto la trasparente vernice italiana, è visibilissima per ogni occhio appena appena esercitato la impronta prettamente e grettamente tedesca. La Germania vinta si sta prendendo per tale modo una rude rivincita sopra il vincitore. E ancora una volta si avvera l'antico: « Graecia capta ferum victorem cepit ». Ma il più grave si è che la Germania, di cotesti suoi articoli di esportazione scientifico-politica, sembra per parte sua non sapersi omai più che fare, visto lo stato in cui l'hanno ridotta. Poichè « la sorte mostruosa », che incolse alla Germania, siccome ebbe a chiamarla il più acuto e coraggioso diagnostico de' suoi mali, Max Weber, si dovette massimamente al disprezzo per quei principii costituzionali e per quei *Diritti dell'uomo*, a cui essa era rimasta fedele fino alla metà del secolo passato, prima cioè dell'era bismarckiana; si dovette alla conseguente straordinaria immaturità di senso politico del Popolo tedesco, in così stridente e sorprendente contrasto con l'eccellenza tecnica incomparabile della scienza pubblicistica di quel Paese. La quale, tuttavia, non era del tutto immeritevole del sarcastico rilievo del Bismarck, « che

la scienza giuridica tedesca gli formulava delle sapienti teorie per giustificare i fatti politici da lui compiuti ».

III. - Per ben intendere la portata di cotesti insegnamenti di origine e di marca tedesca, bisogna che fissiamo alcune nozioni e distinzioni.

a) Sotto la categoria dei *Diritti pubblici subiettivi* si sogliono raccogliere svariatissime prerogative e pretese del cittadino, oltre a quelle elencate nelle storiche Dichiarazioni e Costituzioni. Queste avevano sancite, come si è visto, massimamente delle *libertà* (libertà di religione, di stampa, di riunione, di associazione, ecc...); le quali appunto per ciò si sogliono, nella grande categoria dei Diritti pubblici, elencare con il nome di *Diritti di libertà*. Accanto a questi stanno però i Diritti civici (p. es., cittadinanza), i Diritti politici (p. es., elettorato), i Diritti pubblici patrimoniali (p. es., usi civici). La distinzione ha importanza sopratutto perchè è contro i primi, e cioè contro i Diritti di libertà, che si appuntano di preferenza le ostilità della pubblicistica germanica.

b) Ancora. Altra cosa è il *Diritto subiettivo*, ed altra il semplice *Effetto riflesso del diritto obiettivo*: nozione, che è merito del Ihering di aver per il primo sceverata fin dal 1865, nel suo celebre libro sopra lo *Spirito del diritto romano*. Diritto subiettivo è, siccome è noto, una *facultas agendi* che all'individuo deriva direttamente da quella *norma agendi*, che è fissata dal diritto obiettivo (legge). Effetto riflesso è invece un vantaggio, che indirettamente all'individuo proviene da una disposizione del diritto obiettivo, la quale però non mira punto a creare nell'individuo un diritto correlativo a pretendere quel determinato vantaggio. L'articolo 29 dello Statuto, proclamando inviolabile la proprietà, non solo da parte dei singoli, ma da parte dello Stato medesimo (eccetto il caso di espropriazione per causa di utilità pubblica), pone la base costituzionale del diritto di proprietà, che poi l'art. 436 del Codice civile definisce e attribuisce ad ogni singolo cittadino come diritto subiettivo. Per contro, l'esercizio delle facoltà punitive e poliziesche, spettanti allo Stato, per quanto giovino al cittadino, non gli conferiscono alcun diritto correlativo, non creano in lui un diritto subiettivo verso lo Stato. Una calzante esemplificazione

fa il Jellineck. L'effetto riflesso può ridondare a vantaggio perfino di esseri incapaci assolutamente di diritti, come accadeva a Roma in forza delle leggi che tutelavano lo schiavo, ed oggidì ancora per quelle protettrici degli animali. Cotesti *effetti riflessi* i Tedeschi designano anche come ***diritti riflessi*** (*Reflexrechte*). La distinzione fra essi e i diritti subiettivi è importante sopratutto per questo, che in quest'ultima categoria il Gerber e la sua scuola relegano i Diritti di libertà (1).

IV. - I seguaci del Gerber ne hanno però ristretta ancora e, in certa guisa, esasperata la rigida concezione.

Il Laband, per esempio, e cioè l'autore della più importante opera, al dire dello stesso Jellineck, della letteratura giuridica dell'Impero tedesco, limita la categoria dei diritti pubblici, che possono spettare al cittadino, a questi tre: diritto di protezione all'estero, diritto di protezione all'interno, diritto di partecipazione alla vita dello Stato. I cosidetti *Diritti di libertà*, non solo non sono per lui *diritti pubblici subiettivi*, ma non sono neppure *diritti* (e quindi neppure *diritti riflessi*, ma semplici *effetti riflessi* del diritto dello Stato). E soggiunge precisamente questo: « Sta di fatto che, se certe manifestazioni della naturale libertà d'agire sono messe in vista e contrassegnate come *diritti di libertà* o *diritti fondamentali*, ciò è dovuto soltanto

---

(1) È singolare però, che discriminatori così sottili ed esatti di concetti, quali sono di solito i Tedeschi, usino a rifascio le due espressioni *effetti riflessi* e *diritti riflessi*; come fa anche il Jellineck nel passo medesimo, ove è la sua così illuminatrice esemplificazione, la quale lo avrebbe dovuto ammonire, che per gli schiavi e le bestie non si sarebbe mai dovuto adoperare — per mancanza appunto di un soggetto — la parola *diritto*, sia pure con il suffisso di *riflesso*. Tale confusione ha conferito alla tanto incerta e contraddittoria intelligenza della dottrina del capo scuola, del Gerber. Questi, come bene ha fatto vedere il Romano, quando designava i diritti pubblici individuali come *diritti riflessi*, non intendeva punto di negare la loro qualità di *diritti* e di farne una categoria sostanzialmente contrapposta ai *diritti subiettivi*; sì bene unicamente di accentuare il loro rapporto *genetico*, in quanto tali diritti non erano per lui naturali ed originarii, ma solo riflessi e derivati dalla sovranità dello Stato. Egli non faceva quindi questione di *sostanza*, ma solo di *forma*, o, meglio, di tecnica giuridica. Tecnicamente più corretto sarebbe quindi, a nostro avviso e per i nostri intenti, adottare una triplice ripartizione: *diritti pubblici subiettivi, diritti riflessi, effetti riflessi*.

a una reminiscenza storica di antichi attentati del potere pubblico, che non sembrano più affatto conciliabili (o almeno, non più nella misura d'una volta) con lo stato attuale del diritto e della coltura ».

Trascorriamo da questo, ch'è l'esempio più saliente, a quello, che è fra i Tedeschi il più radicale. Il Bornhak, il principale teorista del Diritto pubblico prussiano, è anche più spicciativo: nega addirittura che possa esistere una categoria di *Diritti pubblici subiettivi*. Non si deve per altro indurre, egli soggiunge, che cotesta denegazione abbia un carattere assolutistico e abbandoni il cittadino all'arbitrio. Se è vero che in via legislativa gli possono essere tolte tutte le facoltà, che gli siano state eventualmente concesse; sta però che un tale cambiamento non può farsi se non con una nuova legge. Alla cui formazione il cittadino anch'egli partecipa in forza del principio della sovranità popolare. Non si tratta quindi di una questione di diritto costituzionale o d'alta politica, ma di pura amministrazione; e le proclamazioni dei famosi diritti fondamentali o diritti di libertà, fatte dalle Costituzioni, non sono che divieti rivolti agli organi amministrativi di invadere le loro sfera.

Anche oltre si è spinto il francese Duguit, il quale, coerente alla sua dottrina sopraccennata della *solidarietà*, e quindi non con gli intenti assolutistici germanici, non solo abbatte la categoria dei Diritti subiettivi *pubblici*, ma quella ancora dei *privati*. Le facoltà e libertà dei cittadini cessano di essere fondate sul diritto soggettivo dell'individuo, e cioè su l'autonomia della persona, e riposano invece sul concetto di una funzione sociale che si impone all'individuo. Cosicchè, « se un individuo ha il potere di esprimere i proprii pensieri, e le proprie credenze, ecc., questo non accade, perchè egli è un uomo; ma perchè questa sua volontà è conforme alla solidarietà sociale, quale è compresa in un determinato momento ».

Dunque, i diritti fondamentali dei cittadini, a cominciare da quello di religione, sono affidati genericamente: allo stato attuale del diritto e della coltura, secondo il Laband; oppure all'arbitrio del legislatore ordinario (Sovrano o Parlamento), secondo il Bornhak; oppure al senso di solidarietà dell'intiero

corpo sociale, secondo il Duguit. Fragile e mobile sostegno, arbitraria e non tranquillante garanzia, in tutti e tre i casi! E — dal punto di vista scientifico — quale meschina valutazione del più prezioso retaggio, che i padri ci abbiano tramandato dopo secoli di lotta e di patimenti: la libertà del cittadino ridotta a semplice riflesso dell'ordinamento giuridico, come l'incolumità dello schiavo, nel mondo antico, e quella degli animali nel moderno!

Più efficace confutazione di tutto questo non si potrebbe forse trovare, che nella forte pagina, con cui Antonio Salandra apriva il suo classico trattato sulla *Giustizia amministrativa*: « Il principe più civile dell'Evo antico (Marco Aurelio, *Ricordi*, I, 14) ci lasciò una formula mirabile del fondamentale e perenne problema dei governi liberi, facendo pubblica professione di gratitudine a chi gli aveva impresso nell'animo *il pensiero di un reggimento civile dove la legge sia una per tutti e pari i diritti di ciascheduno, e di un governo regio che sovra ad ogni altra cosa tenga conto della libertà dei governati*. Ma la coscienza dei popoli moderni non s'accontenta più d'una eguaglianza giuridica e d'una libertà civile, cui solo presidio sia la volontà del sovrano, principe o popolo. Investita dal Cristianesimo della autonomia morale, ritemprata nelle lotte per la vita e per il diritto nei lunghi secoli, nei quali l'usurpazione del diritto pubblico fu l'unica efficace guarentigia del diritto privato, fatta infine consapevole della propria potenza nella produzione della scienza e della ricchezza che sono le due forze motrici del mondo moderno, la persona umana tende a porre sè medesima come fine ultimo del diritto e dello Stato, o, per lo meno, pretende le si riconosca una sfera intangibile di attività. Il diritto pubblico antico si chiude col dettato di Ulpiano: *Quod principi placuit legis habet vigorem*. Il diritto pubblico moderno s'inaugura nel mondo nuovo e nella società, ch'è la più spontanea e mirabile creazione della libera attività individuale, con la proclamazione dei *Diritti dell'uomo* ».

V. - Un libro, apparso quarant'anni giusti dopo quello del Gerber, e cioè la monografia del Jellineck sopra i *Diritti pubblici subiettivi* (1892), giungeva in buon punto per dare alla dottrina un indirizzo decisamente favorevole a questo istituto.

Perspicuamente l'Orlando, nella prefazione alla traduzione italiana di tale opera, ne dimostra l'importanza sotto il doppio aspetto sistematico e sostanziale. « Sotto il primo aspetto, perchè non soltanto nella monografia del Jellineck fu ripreso in esame fondamentalmente il problema, ma esso fu considerato analiticamente e completamente, tanto nei suoi dati teorici, quanto, e più, in tutte le sue applicazioni specifiche, e persino, pratiche. Sotto l'aspetto sostanziale, perchè il Jellineck, staccandosi arditamente dalla tendenza dominante in Germania, non solo riconosce l'esistenza dei diritti pubblici subiettivi, ma assegna ad essi un'estensione e, ciò che più importa, una funzione, che bene può qualificarsi essenziale e determinante, nel campo del diritto pubblico ». L'opera del Jellineck rappresenterebbe un tratto di unione fra le tendenze politiche e dottrinali latine e germaniche; in quanto riesce ad imprimere un suggello severamente scientifico a quella *teorica della libertà*, che la pubblicistica latina aveva messo innanzi. Nè la cosa deve far meraviglia, da poi che il Jellineck fu, come già ebbimo occasione di vedere, il più acuto illustratore della genesi storica di tale teorica.

Si è mosso dalla critica germanica alla costruzione del Jellineck l'appunto di aver dato ai diritti pubblici subiettivi una base eccessivamente formale. Ma a ragione obietta l'Orlando: « Potrà esser vero che tutta la teoria del Jellineck abbia soltanto il valore di un sillogismo: ogni diritto importa un rapporto tra due subietti; lo Stato ha diritti sui suoi sudditi, dunque tra Stato e sudditi esiste un rapporto giuridico, necessariamente capace di generare, alla sua volta, diritti nei sudditi verso lo Stato. Osserviamo intanto che egualmente ad un puro sillogismo si riduce la dimostrazione di coloro che negano l'esistenza dei diritti pubblici subiettivi, quando dicono: diritti corrispettivi sono possibili solo tra subietti sottoposti allo stesso ordine giuridico; ma lo Stato, fonte esso stesso dell'ordine giuridico, non può considerarsi a questo sottoposto, dunque ai sudditi non possono competere diritti verso lo Stato. Formalismo per formalismo, sillogismo per sillogismo, io preferisco stare con quello del Jellineck, non foss'altro perchè il suo costruisce e l'altro demolisce; perchè l'uno spiega fenomeni

effettivi dell'ordine giuridico contemporaneo e l'altro si dà la magra soddisfazione di dimostrare che quel che è, non può essere. Poichè discutere si può sinchè si vuole, ma non so davvero come possa disconoscersi che tutte le costituzioni moderne implicitamente, e molte tra esse esplicitamente, si fondano per l'appunto sull'esistenza dei diritti pubblici soggettivi ».

È da notare poi che lo schema dottrinale, entro cui il Jellineck inquadra tutta la sua trattazione, è di derivazione prettamente romanistica, e cioè consiste in quella teoria degli *status*, in cui si compendiava tutta la condizione giuridica della persona, secondo il diritto romano. Per lui quelli, che erano e sono comunemente designati quali diritti di libertà, costituiscono lo *status libertatis*, i diritti civici lo *status civitatis*, i diritti politici lo *status activæ civitatis*. Ed ecco come egli concepisce il primo di tali *status*.

Lo *status libertatis* è uno stato eminentemente negativo, e consiste essenzialmente nella abrogazione delle restrizioni, ch'erano per l'addietro in vigore. « Perchè vi era stata una censura, fu proclamata la libertà di stampa; perchè vi era stata la costrizione religiosa, fu proclamata la libertà di fede ». Esso quindi non è un prodotto *logico*, dedotto da una teoria generale dell'uomo e dello Stato; ma un prodotto *storico*, in quanto gli eventi della storia hanno portato a riconoscere espressamente una sfera di libera attività del cittadino. Questa sfera è creata da un atto di autolimitazione dello Stato. Tale atto di autolimitazione può ridursi in alcuni casi alla semplice abrogazione delle restrizioni antiche. « Le norme, come quelle che dichiararono abolita la censura o che riconoscevano la libertà religiosa, possono assumere subito un valore concreto, poichè il vuoto che risulta dell'abolizione delle relative prescrizioni restrittive è proprio la condizione di fatto voluta dal legislatore ». Mentre in altri casi l'atto autolimitativo può importare un'ulteriore azione dello Stato, e cioè un'ulteriore elaborazione legislativa. « Se la norma costituzionale proclama un principio positivo, come è in ispecie la uguaglianza dinnanzi alla legge, la negazione che in tale principio è contenuta di ogni qualsiasi disuguaglianza di fronte alla legge, richiede, per aver

valore, un'opera concreta da parte del legislatore ». Lo *status libertatis*, in fatto di religione, è dunque, per il Jellineck, uno stato negativo per eccellenza. E ne vedremo ancora un riscontro in una critica, ch'egli muove al Codice penale italiano.

In tutto questo è visibile come, sopratutto per rispetto a tale libertà, il Jellineck non sia riuscito ad affrancarsi pienamente, o quanto meno immediatamente, dalla pressione della corrente dottrinale dominante nel suo paese. *Pienamente*, diciamo, poichè la sua dottrina dell'autolimitazione dello Stato, non basta a che la libertà religiosa possa assumere in sostanza altra figura che di effetto riflesso; *immediatamente*, soggiungiamo, poichè è caratteristico il fatto, che il Jellineck, il quale nella sua monografia (p. 108 della traduz. italiana) sembrava consentire addirittura a tale qualifica, solo più tardi (p. 417 sg. della ediz. postuma tedesca del suo *Diritto dello Stato*) sembrerebbe invece contrastarvi.

§ 29. — d) Come diritto subiettivo: α) Le varie correnti nazionali.

I. - Le contrastanti concezioni franco-germaniche circa i diritti del cittadino, di cui vedemmo le linee più salienti, e a studiar le quali un nostro professore di diritto pubblico, il Solazzi, dedicò un apposito libro, inteso a trovar la via di conciliarle, non esauriscono però il quadro delle antinomie teoriche. Bisogna allargare ancora l'orizzonte, e considerare una più alta contrapposizione, e cioè quella fra il procedimento tutto quanto induttivo e pratico, che tengono gli Inglesi nell'elaborare tali diritti, e quello eminentemente deduttivo e speculativo, ch'è comune, sia pure con premesse e risultati differenti, così ai Francesi, come ai Tedeschi.

Fedeli al loro metodo storico-comparativo, e cioè induttivo, gli Anglosassoni si attengono pur sempre ad una pretta valutazione politica e morale di quelle libertà, ch'essi hanno conquistate passo passo, come frutto di altrettante gigantesche battaglie. Dai classici libri dell'inglese Stuart Mill e dell'americano Lieber sulla *Libertà* e dai celebri studi storici di Lord Acton, i quali si accentrano tutti nell'idea della libertà religiosa,

dalla trattazione storico-teorica del Ritchie sopra i *Diritti naturali* (1895), dallo scritto sui *Diritti dell'uomo* dell'Abbot (1901), fino al libro sull'*Evoluzione della moderna Libertà* dello Scherger (1904), per tacere di molti altri, ogni preoccupazione di pura dogmatica giuridica e quasi perfino di vera sistematica è straniera alle loro menti. Per esempio, la conclusione finale dell'opera dello Scherger, per quanto concepita e condotta sotto l'ispirazione ed anzi con il diretto consiglio di scienziati tedeschi, è semplicemente un energico rifiuto ad ammettere perfino l'ipotesi di una alternativa fra la libertà dell'individuo e il bene dello Stato. Ma lo stesso è fondamentalmente il risultato della trattazione del Ritchie, la più ragguardevole di tutte. Egli respinge, bensì, la dottrina che i diritti e le libertà dell'uomo siano una creazione della natura, e non dell'esperienza e della ragione, come egli dice, e cioè della storia e della società; ma soggiunge precisamente che il discutere se tali diritti siano stati creati o non dallo Stato è una pura questione di parole. E il suo equilibrato, sano e semplice sentire gli fa trovar del buono anche in un nome ripugnante al suo concetto scientifico, e cioè in quello di *Diritti naturali*, e in un procedimento non conforme alle sue convinzioni politiche, come è quello delle *Dichiarazioni dei diritti;* e ciò per l'innegabile valore suggestivo e quindi protettivo, che in essi innegabilmente è ed egli lealmente riconosce. E massime poi in rapporto alla libertà di religione, che è un po' come la pietra di paragone di tutti i suoi giudizî. Ecco alcune particolarità caratteristiche della sistematica, semplicista e un pochino forse ingenua, di questo autore. Al termine della sua trattazione teorica, il Ritchie si pone due questioni, una di convenienza scientifico-teorica, com'egli la definisce, e l'altra pratico-politica. È opportuno che un trattato di diritto pubblico cominci con toccare dei diritti del cittadino? È opportuno che la stessa carta costituzionale assicuri espressamente ai cittadini determinati diritti; ossia, per usare le sue stesse parole, è preferibile a tal riguardo il sistema della costituzione *rigida,* all'americana, o della costituzione *fluida,* all'inglese? E il pro e il contro sono vagliati con la più perfetta equanimità. Ancora un rilievo caratteristico delle diverse mentalità

nazionali. Abbiamo visto come le leggi protettive degli animali forniscano al Jellineck una elegante argomentazione dottrinale contro le possibilità di far passare per veri diritti subiettivi i semplici effetti riflessi del diritto obiettivo (cfr. p. 147). Gli animali e le leggi che li proteggono compaiono anche nel Ritchie; ma con quale altro ufficio! Vi compaiono addirittura come termini della questione di diritto positivo, che gravi autori inglesi sollevarono, se gli animali viventi possano o non possedere diritti.

Prettamente deduttivo invece è, già lo vedemmo, il metodo tenuto in questo, come in ogni altro campo, dagli autori francesi non meno che dai tedeschi. Da una ipotetica configurazione dell'uomo allo stato di natura, o, se si vuole, in condizione di perfetta libertà, quelli deducono imperterriti, senza spaurirsi cioè delle più radicali ideologie, tutta una serie di diritti primordiali ed intangibili dell'individuo di contro allo Stato; avvenga poi di questo che può avvenire: — risultato quasi paradossale in un paese, che conobbe prima di ogni altro una forte accentrazione nazionale e statuale di ogni pubblica potestà. Da una non meno ipotetica costruzione del concetto di Stato, concepito dagli uni come pura idea e dagli altri addirittura come un animale vivente (un autore tedesco ebbe l'idea bislacca di elencare anche lo Stato in un suo trattato di zoologia), gli scrittori germanici deducono non meno imperterriti, senza arretrarsi di fronte ai più sottili filosofemi, tutta una serie di sue potestà sopra gli individui; avvenga che può dei diritti di questi: — risultato quasi paradossale, pur esso, in un paese, dove, per esempio, la libertà religiosa trovò, dalla pace di Westfalia fino alle più moderne costituzioni particolari, e cioè così nelle leggi dell'Impero come in quelle dei singoli Stati, le guarentigie giuridiche più esplicite, più particolareggiate e più solide.

II. - La dottrina italiana moderna, se non si è segnalata per qualità inventive, ebbe però il merito non indifferente e tutto suo particolare, che costituisce pertanto una sua nota di originalità di contro alla dottrina di qualunque altro paese, di saper contemperare i dati indefettibili della storia e della politica con i criteri ognora più elevati e sottili della scienza,

fondendoli in un tutto equilibrato ed armonico, e tenendosi per lo più (salvo cioè qualche eccesso di *intedescamento* del pensiero, dello stile e perfino del vocabolario) lontana così da ogni faciloneria come da ogni sofisticheria.

Da un canto, cioè, i nostri autori hanno ben compreso come ciò, che gli atti più solenni del volere collettivo avevano promesso — non importa se in forma enfatica o in concreta — ai singoli, con le storiche Dichiarazioni e con le Costituzioni — non importa poi se sancite da assemblee costituenti o concesse da sovrani —, non era cosa da potersi a cuor leggiero sacrificare alle magari più sublimi ed eleganti costruzioni concettuali: fiori spesso mostruosi, venuti su in qualche serra calda, come bene fu detto, non robusti alberi cresciuti in libero spazio. La scienza tedesca amava irriderli quegli atti come « soliloquii del legislatore ». A parte che il *soliloquio* del legislatore non può mai tradursi in un puro *vaniloquio;* un ufficio di chiarificazione e di determinazione si imponeva essenzialmente alla scienza, mirante a far intendere come nella parola del legislatore fosse il risultato di un *colloquio* fra entità egualmente libere, fra *persone* in senso etico, secondo la nota espressione dei giuristi di Roma; in cui il Ritchie trova da ammirare appunto il carattere sociale, anzi civico, della concezione. Colloquio produttivo di impegni reciproci, e cioè di veri diritti e di vere obbligazioni. Da un altro canto però, i nostri autori hanno pure compreso, che ogni più esatta e ferma definizione scientifica non avrebbe potuto ridondare mai a menomazione, sì bene ad accrescimento delle guarentigie stesse dei diritti e delle libertà individuali. Una adeguata e solida armatura dottrinale, che non mortificasse i corpi ma ne seguisse fedelmente le linee, poteva porli al riparo delle insidie molteplici e multiformi della vita e della politica, meglio che non la nuda loro bellezza ideale, ossia la loro sola armatura di luce, come diceva lo storico americano (p. 106).

Ond'è che già nella monografia del Romano sui *Diritti pubblici subiettivi* (1900) si incontrava la decisa affermazione che tali sono da qualificarsi anche i diritti di libertà; e all'obbiezione, che il Laband stimava perentoria, non rivestire questi neppure carattere di vero diritto, mancando ad essi un oggetto

proprio, come quelli che non consistono se non nel diniego di una intromissione della autorità pubblica, il Romano replicava, che anche in diritto privato esistono numerosi diritti, il cui obietto consiste appunto in una omissione a cui altri è tenuto (p. e., servitù attiva *altius non tollendi*). Da allora, sia che lo stesso tema fosse ripreso da altri, p. e., dal Maiorana (1904), sia che temi affini fossero presi a trattare, come, p. e., dal Solazzi nel lavoro già citato sulla *Libertà giuridica individuale* (1910), dal Donati sulle *Lacune dell'ordinamento giuridico* (1910), dal Grassi sul *Rapporto di diritto pubblico fra lo Stato e l'Individuo* (1910), dal D'Alessio nel libro: *Dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo al moderno Stato di diritto* (1915), per limitarci alla più giovane generazione dei nostri cultori del diritto costituzionale, la qualità di diritti subiettivi (pubblici o privati) è stata asserita nella maniera più concreta e più esplicita quanto ai diritti di libertà. Nè a questa, che può designarsi come *communis opinio* presso di noi, hanno assentito i soli monografisti, ma i trattatisti più riputati e recenti, sia del *Diritto costituzionale* (p. e. il Chimienti, 1918-20), sia del *Diritto amministrativo* (p. e. il Ranelletti, 1912).

§ 30. — β) I concetti concomitanti, e la loro applicazione.

Alla determinazione dei diritti di libertà quali diritti subiettivi conferì massimamente il prevalere di tre concetti, strettissimamente collegati fra di loro.

I. - Quello del cosidetto *Stato di Diritto* (*Rechtsstaat* dei Tedeschi, *Rule of law* degli Inglesi). In contrapposto al concetto del cosidetto Stato patrimoniale, secondo cui lo Stato (popolo e territorio) è considerato come una proprietà privata del sovrano che ne dispone a piacimento e può dire veramente « l'État c'est moi »; in contrapposto al concetto di Stato di polizia, in cui il principe non ripete più solo da se stesso tutti i suoi diritti, ma in cui tuttavia esso non ha altri limiti al suo potere verso i sudditi, che quelli posti da Dio, e dalla sua coscienza e dall'utile generale; lo Stato di diritto significa uno Stato fondato sul diritto, conforme al diritto, e soggetto al

diritto, che quindi eleva il diritto a condizione fondamentale della sua esistenza e che determina i limiti del suo operare e dell'azione dei cittadini con norme di diritto. « Così, dice egregiamente il Ranelletti, nello Stato moderno il diritto è posto al di sopra di ogni attività; tutti, compreso lo Stato, devono rimanere ad esso soggetti, vivere ed operare secondo le sue norme ». Traccie di questa concezione si incontrano già in Hobbes, in Montesquieu, nello stesso Rousseau; ma la sua netta formulazione scientifica si deve sopratutto al Von Mohl, lo storico del Diritto pubblico germanico, allo Stahl, il filosofo dello Stato cristiano, al Bähr, allo Stein, al Gneist, l'indagatore profondo ed esaltatore entusiasta del diritto pubblico inglese. Se non che mentre lo Stein confessava che esso era un concetto eminentemente tedesco, poichè — superfluo negli altri paesi — era necessario alla Germania, come quella che non aveva alcuna costituzione nè alcun fermo concetto specifico della legge e dell'amministrazione; lo Gneist lo esaltava invece, dopo le vittorie del 70, come portato fondamentale della cultura giuridica germanica, in contrapposto massimamente ai concetti dominanti in Francia, il cui Stato fu sempre, al suo dire, la negazione del governo giuridico. Al che, per altro, il pubblicista germanico, più versato nel diritto pubblico francese, il Mayer, opponeva, che l'idea dello Stato di diritto, ben lungi dell'essere una particolarità inglese, e tanto meno tedesca, dipende e discende in gran parte dall'insieme dell'idee giuridiche del diritto costituzionale francese e dal principio della sovranità popolare, a cui questo si ispira.

Si comprende, dopo ciò, che il nuovo concetto abbia potuto trovar larga accoglienza presso di noi ed avere propugnatori fervidi alcuni dei più schietti campioni del più sano liberalismo, come Silvio Spaventa, che ne enunciò i capisaldi nel suo famoso discorso di Bergamo del 6 maggio 1880. Se non che da noi il concetto fu dai più considerato sotto un duplice aspetto. Uno, diremo così, *amministrativo*, in quanto Stato di diritto fu detto quello, che amministra secondo il diritto, e cioè che possiede un ben ordinato sistema di istituzioni amministrative, in modo che l'attività dei suoi organi venga contenuta nei termini del diritto; quello insomma, in cui sia attuata la

giustizia amministrativa. Ed uno, diremo così, *costituzionale*, in quanto Stato di diritto fu detto quello, il quale guarentisce all'individuo che nel momento della formazione della legge non verranno menomate le libertà individuali e le libertà istituzionali, onde sua condizione precipua è il rispetto della persona umana e de' suoi essenziali attributi, e suo scopo supremo la realizzazione dell'ideale della perfetta armonia fra il diritto dello Stato e quello degli individui.

Del resto in tutti i pionieri del grande progresso civile attuato dal concetto di Stato di diritto era esplicita la persuasione che, al dire del Von Mohl, esso non poteva esistere senza che fossero riconosciuti determinati diritti subiettivi all'autorità ed ai singoli cittadini; oppure, come diceva il Bähr, senza che esistessero diritti subiettivi dei governanti e dei governati, e mezzi che ne assicurassero giuridicamente i confini. Mentre è di grande significazione che il più riputato dei moderni costituzionalisti inglesi, il Dicey, raggruppasse sotto il concetto generale di *the rule of law* (il governo della legge) la trattazione appunto dei molteplici diritti di libertà.

II. - Insieme a questo concetto un altro si fa innanzi, così con esso collegato, che si può dire che essi reciprocamente si condizionino; ed è il concetto della *Personalità giuridica* dello Stato. Alla sua chiara formulazione si potè giungere solamente quando il territorio del diritto pubblico fu, secondo una arguta osservazione, liberato dagli spettri. E in verità di spettri meritavano d'essere qualificate così le figurazioni trascendentali dello Stato come pura idea, come quelle dello stesso come organismo fisico.

Intendiamoci. Che cosa sia nella realtà, in sè, lo Stato non è precluso che si ricerchi; ma è ufficio di altre scienze, della filosofia, della sociologia e magari della zoologia. Allo stesso modo che ricercare che cosa sia nella realtà, in sè, l'uomo è ufficio di altre scienze che non sono la giurisprudenza. Ufficio di questa è soltanto concepire e definire tanto lo Stato quanto l'uomo in rapporto e in funzione dell'ordinamento giuridico, anzi di un determinato ordinamento giuridico. La legittimità di un simile processo di sceverazione risulta all'evidenza dal semplice rilievo che l'uomo stesso non fu, in quanto uomo,

ritenuto sempre come capace di diritti. L'uomo diventa *persona*, nel romanistico senso etico-civico ammirato dal Ritchie, soltanto in forza dell'ordinamento giuridico, che proietta su di lui la capacità o soggettività di diritto. E quindi è conforme a natura che l'uomo sia considerato senz'altro come *persona* in senso giuridico, sarebbe contro natura che questo gli fosse negato; ma non è concettualmente e anzi storicamente impossibile che negato gli sia; tant'è vero che lo fu finchè ed ovunque la schiavitù è esistita.

La capacità o soggettività o personalità giuridica, che l'ordinamento giuridico riflette, può avere il suo punto di riferimento, oltre che nell'individuo fisico, anche in una collettività di individui, nel Comune, per esempio, nella Chiesa, e prima di tutto e sopra tutto nella suprema di tutte le collettività, nello Stato. Di qui sorge la personalità giuridica dello Stato. La quale diventa un suo attributo essenziale, non solo, ma originario; in quanto lo Stato, appena è tale, è già persona giuridica. L'uomo, invero, può nascere senza soggettività giuridica e privo di personalità, lo Stato nol può, come bene diceva il Grasso nel suo profondo libro sui *Presupposti del Diritto costituzionale;* perchè, essendo lo Stato una collettività d'uomini ordinata a uno scopo, dotata di volontà per raggiungere questo scopo, specialmente con l'esercizio della funzione giuridica, non può essere Stato se non ha personalità giuridica.

Così la nozione della *personalità giuridica,* che era ristretta al campo del diritto privato (come del resto quella di diritto subiettivo), assurge ad istituto centrale del diritto pubblico. E per tale via è possibile che fra lo Stato e l'Individuo si stabilisca un vero rapporto giuridico, poichè questo non si può concepire che fra due soggetti. Ad un ente isolato, invero, possiamo riconoscere potestà, forza, fin che si vuole; non un vero diritto. I rapporti che con un ente simile si potessero istituire, sarebbero però rapporti di fatto e non di diritto. Ma rapporto giuridico presuppone diritti ed obblighi reciproci. E i primi saranno o diritti subiettivi dello Stato o diritti subiettivi dei cittadini. Nè questo significa un diminuire od abbassare lo Stato. Poichè la sua posizione superiore si riflette nella diversa qualità del diritto, che a lui spetta in confronto dei

cittadini. Di fatti, diritto subiettivo dello Stato è la sua potestà di *impero;* diritto subiettivo dell'individuo la sua *libertà*. Nè la cosa muta se si voglia ammettere la opinione del Donati, che anche lo Stato sia investito di un *diritto di libertà;* poichè questo non importerebbe, dopo tutto, se non il diritto dello Stato a veder tutelato di contro ai cittadini l'esercizio delle sue facoltà sovrane, il che per il nostro intento è indifferente.

III. - A rincalzo delle sopradiscorse dottrine fu posta innanzi e finì con trionfare una concezione nuova del *Diritto subiettivo*. Alla hegheliana concezione spiritualista, propugnata dal Windscheid e dalla sua scuola, la quale ravvisava in esso una pura potestà di volere, porgendo per tal modo, siccome si è visto (p. 144) un argomento contro la assunzione fra i diritti subiettivi dei diritti di libertà, si era venuta contrapponendo, da parte del Jhering e della sua scuola, una concezione tutt'affatto utilitaria, la quale spostava il punto di appoggio del diritto subiettivo dalla *volontà* all'*interesse*, con definire quel diritto, quale « un interesse giuridicamente protetto ». Ma un terzo indirizzo, a cui accedettero quasi tutti gli autori nostrani, si sovrappose alle due teorie suddette e ne trionfò. Ad esso si assegna correntemente (p. e., dal Kelsen nel suo noto libro sui *Problemi fondamentali del diritto pubblico*, 1911) il nome di teoria della combinazione, perchè esso tien conto dei due momenti della volontà e dell'interesse; ma non gli si può, per altro, muovere, come giustamente osservò il Dusi nel suo bel lavoro sui *Diritti subiettivi*, l'accusa di eclettismo; poichè i due momenti della volontà e dell'interesse sono tutt'altro che opposti fra di loro, e quindi nè si contraddicono, nè si elidono a vicenda. Dalla impossibilità, per un lato, di un volere astratto, cioè non riferentesi ad un determinato oggetto o bene, che diventa quindi scopo o interesse; e, per un altro lato, dalla possibilità che interessi individuali siano protetti dall'ordinamento giuridico senza che con ciò si crei un diritto subiettivo (effetti riflessi), risulta evidente la insufficienza dei due elementi separatamente presi, e la conseguente necessità di contemperarli, fondando sopra entrambi la nozione del diritto subiettivo; del quale, pertanto, la potestà di volere sarebbe l'elemento formale, e l'interesse o scopo il materiale. Onde il

diritto subiettivo sarebbe « l'interesse protetto per mezzo del riconoscimento della umana volontà », o anche, il che torna per noi ad un medesimo, « ogni potestà di volere, giuridicamente riconosciuta per la protezione di un interesse ». Il quale ultimo termine va qui inteso nella forma più larga; poichè il diritto tutela non i soli diritti materiali o patrimoniali, siccome è noto, ma ancora gli interessi morali o ideali. Del quale numero è appunto quello, di cui ci occupiamo, e cioè la libertà di religione. Ora cotesta nozione, non eclettica, ma ripetiamo, dialettica, del diritto subiettivo, elimina evidentemente la difficoltà di comprendere in questa categoria giuridica i diritti di libertà.

§ 31. — δ) I concetti contrastanti, e la loro eliminazione.

Due obiezioni principali si muovono alla subsunzione dei Diritti di libertà nella categoria dei diritti subiettivi, l'una all'altra coordinata. E si desumono, la prima dalla pretesa *autolimitazione* dello Stato, e la seconda dal preteso *difetto di garanzia*.

I. - Si dice. Erano perfettamente logici e coerenti coloro, che da un mitico diritto di natura, da un ipotetico contratto sociale, da un supposto diritto di libertà dell'individuo anteriore e superiore allo Stato, deducevano i diritti innati di libertà del cittadino, che lo Stato non può toccare (§ 27). Erano perfettamente logici e coerenti anche coloro i quali, negando quelle premesse, facevano derivare tutto l'ordinamento giuridico e tutto il diritto dallo Stato, e quindi consideravano la libertà del cittadino come semplice risultato di fatto di una *autolimitazione* dello Stato, e cioè come un puro effetto riflesso del diritto statuale (§ 28). Siete illogici ed incoerenti invece voi, i quali, della prima teoria negate la premessa, ma ne volete mantenere la conseguenza, e cioè i diritti subiettivi di libertà dei cittadini; voi, che della seconda dottrina ammettete la premessa, ma ne rifiutate poi la fatale conseguenza, il loro carattere cioè di semplici effetti riflessi (§ 29). Per uscire dall'impaccio — si soggiunge — voi siete obbligati a insinuare

di straforo nella vostra costruzione degli elementi pregiuridici o metagiuridici o sopragiuridici, che dir si vogliano, e cioè o antecedenti o estranei o superiori all'ordinamento giuridico e allo Stato: insomma, un momento ideale, che malamente si inquadra nel vostro rigido e concreto diritto di Stato. E qui si pare appunto la vostra inconseguenza. Siamo, di nuovo, logici e coerenti noi — si conclude —, i quali, « varcando i limiti angusti della dommatica e invocando principii e presupposti, che, banditi per sempre, pur sempre ritornano come verità eterne universali », ammettiamo francamente che le libertà del cittadino discendono da premesse spirituali di un ordine trascendente l'ordinamento giuridico, e non sono che « la concrezione, la traduzione del momento ideale nell'ordine delle realtà istituzionali ». Così, p. e., un giovane nostro costituzionalista, il Caristia, sulla traccia di un rimpianto nostro filosofo del diritto, il Petrone.

Non si può misconoscere che l'appunto colpiva il lato vulnerabile della dottrina, quale era comunemente formulata, e che sconnetteva la debile sutura delle due parti eterogenee, ond'essa si componeva. Diceva infatti uno dei maestri, l'Orlando, nel proseguire il suo discorso in sostegno dell'esistenza dei diritti pubblici subiettivi (cfr. p. 150): « È difficile negare, che il diritto subiettivo riposi sopra una norma di diritto obiettivo, e che il diritto obiettivo derivi, *tutto e sempre*, dallo Stato; ma non perciò sarebbe assolutamente ripugnante l'opinione che ammette, ciò malgrado, l'esistenza dei diritti pubblici subiettivi, ritenendo in tale caso lo Stato come un subietto obbligato da limiti, che egli impone a sè stesso ». Soggiungeva poi, che ciò era vero « con questa riserva: che quando noi diciamo che una determinata norma di diritto obiettivo in tanto vale in quanto il potere sovrano di un determinato Stato l'abbia adottata e dichiarata, circondandola di sanzioni effettive, ciò sussiste soltanto nell'aspetto formale, non già in quello sostanziale ». Ripugna infatti, egli diceva ancora, al più elementare buon senso ritenere, ad esempio, che certi obblighi dei genitori verso la prole, sanciti dal Codice civile, in tanto unicamente siano sorti e valgano, in quanto un articolo speciale di tale Codice li ha considerati. Lo stesso deve dirsi per

l'universo diritto pubblico e segnatamente per i diritti che lo Stato riconosce all'individuo per il rispetto della personalità umana. Poichè, « quando uno Stato stabilisce il suo diritto positivo, esso si muove entro limiti, predeterminati *dalle condizioni svariate e complesse della coscienza giuridica del popolo, del grado di civiltà da esso raggiunto e così via* ». E a conseguenze fondamentalmente consonanti giungeva, tra gli altri, il Solazzi in quel suo tentativo di conciliazione, del quale dicemmo (p. 156).

La più recente dottrina pubblicistica ha superata, ci pare, la grave obiezione; poich'essa è riuscita a fissare e ad inquadrare con esattezza e lucidità nella sua costruzione ciò, che di incontrastabilmente vero, ma di semplicemente intuito, di quasi subcosciente e, a ogni modo, di un po' fluttuante e indeterminato era in quest'ultimo insegnamento. Due premesse sono per altro necessarie.

1) Già la *Scuola storica del Diritto*, la grande scuola, che fa capo al maggiore giurista del secolo scorso, il Savigny, (svolgendo una profonda intuizione del nostro Vico, il quale riferiva le istituzioni umane, non già alla sapienza riposta di pretesi istitutori del genere umano, come riteneva la dottrina dominante fino alla fine del sec. XVIII, sì bene alla sapienza volgare, all'opera collettiva degli uomini), aveva sostenuto che il diritto non fosse già un prodotto artificiale dovuto all'arbitrio del legislatore; ma che esso, come la religione, come il costume, come la lingua, come la letteratura e l'arte, fosse il prodotto di un intimo lavorìo della coscienza sociale, uno spontaneo fenomeno psico-collettivo. Con che si poneva il Diritto innanzi allo Stato; anzi si veniva a raffigurare questo come il supremo portato della evoluzione giuridica. Dunque, preesistenza del Diritto, non solo, ma anche indipendenza e superiorità. Lo *Stato*, per dirla con il Romano, non sarebbe « che una specie del genere *Diritto* ».

2) D'altra parte, il fatto irrefragabile, che un diritto si sia potuto formare, svolgere e tuttavia mantenere, senza intervento e, in parte, contro il volere stesso dello Stato, e cioè il fatto dell'esistenza di un *Diritto della Chiesa*, spinse molti gravi autori a sostenere appunto che lo Stato non possa ritenersi

come solo ed esclusivo creatore del Diritto obiettivo. Avremo da considerare più a fondo questa capitale questione nel secondo libro di questo Corso. Qui ci basta rilevare come precisamente dalla nostra speciale disciplina sia venuto uno dei colpi più gravi alla pietra angolare della rigida costruzione dottrinale dei denegatori del carattere di diritto subiettivo, spettante ai diritti di libertà.

Per tal modo i dogmi dell'antecedenza e della esclusività dello Stato nella produzione del diritto venivano scossi dalle fondamenta.

Serrando poi il problema nei più concreti e più esatti termini della dogmatica giuridica, una forte corrente fra gli stessi pubblicisti germanici, seguaci dell'insegnamento sempre professato da uno dei loro maggiori maestri, il Gierke, e tuttavia da lui riconfermato in uno dei suoi ultimi scritti riassuntivi (*I concetti fondamentali del Diritto dello Stato*, 1915), finì con il dichiarare semplicemente ozioso il problema stesso. La dimostrazione di ciò discende, immediata e quasi fatale, dalla nozione medesima dello *Stato di Diritto*, e più particolarmente da quello de' suoi due aspetti, che definimmo *costituzionale* (cfr. p. 158). Stato e Diritto sono coevi, afferma, per esempio, il Seidler (*Il Concetto giuridico dello Stato*, 1905), poichè quello è nato con il diritto, nel diritto, e solo perdurando nel diritto può esistere. Stato e Diritto non stanno punto nel rapporto di un *prius* con un *posterius*, rincalza il Kelsen nell'opera già citata; poichè non si può pensare uno Stato senza Diritto, alla stessa guisa che un Diritto senza Stato; onde la ricerca storica sulle loro origini non si può disgiungere, essendo l'uno e l'altro semplici aspetti di una medesima cosa.

Un progresso decisivo in questa direzione è stato compiuto da noi mercè la recente opera del Romano (*L'Ordinamento giuridico*, 1918), una delle più limpide e geniali certamente della nostra letteratura giuridica. Egli osserva che a torto si ritiene che l'ordinamento giuridico consista soltanto nelle regole e nei precetti che lo Stato emana, avvalendosi del suo potere legislativo; e che, di conseguenza, quell'ordinamento si racchiuda e si esaurisca tutto nel cosidetto *diritto oggettivo*, inteso in senso tecnico, come *norma agendi*, e cioè come un puro

complesso di norme. Bisogna distinguere nella formazione dello Stato e del Diritto due momenti. Un momento iniziale, e cioè quello della stessa costituzione dello Stato, che è pure quello della prima posizione del Diritto; poichè, dato uno Stato, non si può non avere nel medesimo tempo un ordinamento giuridico. Lo Stato è un ente giuridico per ciò solo che esiste e dal primo istante che esiste. Alcuni hanno considerato questo primo momento, come una condizione di puro fatto. Scrive, p. e., il Ranelletti: « Questa organizzazione, come tutto l'ordinamento statuale, nel primo costituirsi dello Stato, è un'organizzazione soltanto di fatto; ma in seguito, quando lo Stato si consolida e acquista stabilità, la sua organizzazione, come tutto il suo ordinamento è regolato da norme di diritto ed assume carattere giuridico ». Questa opinione dipende dal preconcetto che il diritto non possa rinvenirsi se non in una norma, e cioè in un complesso di regole e di precetti (divieti o comandi). Invece il diritto è, anzi tutto, posizione, organizzazione di un ente sociale (di una *istituzione*, come la chiama il Romano). Del resto ordinamento statuale non si può concepire che non sia giuridico, che aspetti di essere in seguito regolato; poichè un ordinamento è, per definizione, qualche cosa di già regolato. Soltanto in un secondo momento si ha la *norma*, manifestazione più tardiva e secondaria del diritto: la norma posta dallo Stato, organo supremo del diritto. Quindi, unicamente in questo secondo momento lo Stato può dirsi fonte del diritto.

Nè questa distinzione di due momenti e di due funzioni dell'ordinamento giuridico può qualificarsi come un semplice espediente teorico, senza riscontri nella realtà. Noi assistiamo, nel campo dei rapporti internazionali, ai faticosi sforzi per costituire e consolidare una organizzazione giuridica superstatuale, la *Comunità internazionale*, come si diceva prima della guerra, la *Società delle Nazioni*, come si dice ora. Ebbene, per conciliare le due proposizioni antitetiche: — quella della autonomia ed incoercibilità degli Stati e della conseguente dipendenza del diritto internazionale dalla loro volontà, e quella della autonomia del diritto internazionale e del suo conseguente imporsi alla volontà degli Stati —, si sono dovuti fis-

sare nettamente due stadî in quel processo di formazione. Quello, in cui comunità internazionale e diritto internazionale si costituiscono e si pongono; e quello, in cui, costituiti e posti, possono (o potranno?) emanare vere norme vincolative per gli Stati. Ma neppure quel primo stadio può dirsi di semplice fatto. Non solo, invero, la stessa proclamata indipendenza degli Stati presuppone un riconoscimento da parte della comunità degli Stati, essendo un ipotetico *stato di natura* concezione altrettanto metafisica, anzi mitica, per rispetto agli Stati, quanto per rispetto agli individui isolati; ma i cosidetti *accordi normativi*, con cui gli Stati gettano le basi del diritto internazionale, postulano un'organizzazione, sia pure la più semplice, della comunità interstatuale.

Per tornare al nostro argomento, è chiaro che cotesta concezione dell'ordinamento giuridico consente di superare, come già dicemmo, la obiezione sopraricordata, rompendo l'uno e l'altro corno del dilemma. E valga il vero.

Diritti subiettivi pubblici degli individui si possono asserire, senza far ricorso a elementi pregiuridici o metagiuridici o sopragiuridici, e cioè a momenti ideali e trascendenti; poichè il loro sorgere e il loro impostarsi nel punto costitutivo dello Stato e del Diritto forniscono loro una fermissima base nella concreta e immanente realtà giuridica.

D'altro canto cade pure la dottrina caldeggiata dalla pubblicistica germanica e sostenuta specialmente dal Jellineck, secondo cui essi risulterebbero semplicemente e indirettamente da una pretesa *autolimitazione* dello Stato (cfr. p. 151). Questa dottrina dell'autolimitazione, vivamente attaccata di già in Francia dal Duguit e in Germania dal Kelsen, cade di fronte al rilievo, che non lo Stato si autolimita, sì bene esso sorge di già limitato dall'ordinamento giuridico. Non esiste, dice il Romano, alcun momento in cui esso non sia limitato, appunto perchè, sin dalla sua origine, esso è un ordinamento; onde la sua eventuale autolimitazione non può essere che una nuova, successiva, ulteriore limitazione. La legge, quindi, non è mai, come comunemente si crede, il cominciamento del diritto; è, invece, un'aggiunta al diritto preesistente o una modificazione di esso. Il legislatore non è, così, il creatore del diritto, nel

senso pieno ed assoluto della parola, cioè il primo creatore; donde la mancanza in lui del potere di annullarlo completamente: per annullarlo dovrebbe decretare la fine dello Stato. Già con vigoria anche maggiore aveva scritto il Ranelletti, che lo Stato « non può sopprimere il diritto e l'ordine giuridico, senza negare e distruggere se stesso ». Ma i diritti di libertà degli individui hanno fondamento, non in una ultima e successiva autolimitazione dello Stato; sì bene in cotesta originaria e primordiale e, di conseguenza, fatale sua limitazione. Quella dello Stato, vorremmo poter dire, è, per rispetto ai diritti di libertà dei cittadini, non una limitazione volontaria ed acquisita, sì bene una limitazione necessaria e congenita. Di qui l'intangibilità e l'imprescrittibilità di quei diritti: finchè, s'intende, uno Stato di diritto, e, potremmo dire senz'altro, uno Stato sia.

II. - Si dice ancora. Manca ai diritti di libertà quella guarentigia o sanzione diretta e specifica, che gli altri diritti subiettivi posseggono, e cioè l'*azione*, che ne è la caratteristica più evidente e più univoca.

Osserviamo, intanto, che per tale via si trasporterebbe senz'altro un dogma, che è tutto proprio del diritto privato, nell'ambito del diritto pubblico, dove esso è tutt'ora oggetto di viva contestazione. Nel diritto pubblico spesseggiano, infatti, gli esempi di veri diritti subiettivi, per cui non solo non è data un'azione giudiziaria qualunque, ma neppure è pensabile che la si dia: per es., il diritto subiettivo del principe ereditario alla successione al trono. Di più ancora; vi sono diritti pubblici subiettivi, sprovvisti addirittura d'ogni tutela giudiziale, poichè per essi la legge stessa esclude ogni possibilità di azione, non importa se in via tutt'affatto eccezionale e per impellenti ed imprescindibili necessità. E un'elencazione ne dà il Cammeo nel suo *Trattato della Giustizia amministrativa*, ricordando fra l'altro, che per la legge 30 giugno 1896 alle Confraternite romane non fu più concesso, contro il provvedimento, che ordina la indemaniazione dei loro beni, se non il ricorso gerarchico e il ricorso straordinario al Re; mentre prima le relative controversie erano di competenza dell'autorità giudiziaria; onde quello delle Confraternite romane è ri-

masto, sì, un diritto pubblico subiettivo, ma destituito d'azione. Se non che nell'ambito stesso del diritto privato la dottrina prevalente, propugnata tanto da processualisti, come il Castellari e il Chiovenda, quanto da amministravisti, come il Brondi e il Ranelletti, è venuta staccando l'azione dal diritto subiettivo, privato o pubblico, ch'essa può eventualmente tutelare, per farne un diritto autonomo, un diritto di per sè stante, e per di più un diritto subiettivo pubblico. Onde la pretesa correlatività fra diritto subiettivo ed azione è spezzata (1).

Ma l'indagare più a fondo il grave argomento ci trarrebbe troppo lontano dal nostro assunto. Il quale è questo soltanto: manca davvero ai diritti di libertà, e, più specialmente, a quello di religione, ogni guarentigia o sanzione? Secondo la sistematica prevalente in fatto di *Guarentigie della libertà*, e che noi accogliamo senz'altro, esse possono essere di due specie: *giudiziali* e *politiche*.

1) Le *guarentigie giudiziali* possono poi riferirsi ad eventuali violazioni dei diritti fondamentali e dei diritti di libertà, commesse o dal potere *esecutivo* o dal potere *legislativo*.

a) Niun dubbio che se l'atto del potere esecutivo presentasse, ad esempio, i caratteri di quei delitti contro la libertà dei culti, che il Codice penale italiano, siccome si vedrà, punisce (art. 140-144), contro di esso sarebbe esperibile l'azione penale. Ma se la violazione non presentasse quei caratteri? È dato al singolo di adire, contro l'autorità che quella violazione commise, la giurisdizione civile ordinaria, od, eventualmente, quella amministrativa?

---

(1) È curioso il rilevare, che quei processualisti, i quali contrastano, come il Kohler ed il Bülow, al carattere autonomo dell'azione, e quindi negano che l'obbligo dello Stato di prestare la tutela giudiziaria corrisponda semplicemente ed unicamente al diritto subiettivo pubblico di azione spettante al cittadino, cercano una base a tale obbligo, e cioè un diritto subiettivo che gli corrisponda, proprio nel diritto di libertà del cittadino! Ond'appare come sia davvero un circolo vizioso quello, entro cui si aggirano, tanto coloro che dalla esistenza dell'azione argomentano quella del diritto, quanto coloro che, inversamente, dall'esistenza del diritto (e cioè di un altro diritto, che non sia semplicemente il diritto pubblico subiettivo di azione) argomentano quella dell'azione.

L'ultimo scrittore germanico che trattò di questa materia, il Giese (*I Diritti fondamentali*, 1905), osserva che, ove si volesse assumere a criterio determinante la qualità di diritto pubblico subiettivo di un particolare diritto la possibilità, com'egli dice, di farlo valere innanzi ai tribunali amministrativi, bisognerebbe introdurre una distinzione fra i diritti fondamentali; poichè, mentre sarebbe perfettamente concepibile che un'azione in difesa, p. es., della libertà di riunione e di associazione sia proponibile innanzi a quei tribunali, altrettanto non potrebbe dirsi, p. es., della libertà di religione. La distinzione fatta dal Giese, e la conseguente restrizione ai danni di quest'ultima libertà, dipendono evidentemente dalla concezione limitata e tutt'affatto negativa, che di quest'ultima libertà predomina, siccome già in parte si vide e meglio tosto si vedrà, presso gli autori tedeschi. Il vero è che la libertà di religione dà luogo a manifestazioni positive, affatto simili a quelle della libertà di riunione e di associazione; manifestazioni, anzi, che il nostro legislatore ha stimato degne di particolare tutela; ond'esse potrebbero intanto considerarsi come manifestazioni di una libertà di riunione e di associazione *qualificata*. Cosicchè non si saprebbe vedere come alla libertà di religione si potrebbe negare ciò, che al diritto comune di riunione e di associazione si concede. Ma non questo soltanto è da considerare. Il perno di tutto il sistema della libertà religiosa sta, presso di noi, in quel disposto fondamentale già ricordato (p. 131) della legge del 1848, ove è detto che « la differenza di culto non forma eccezione al godimento dei diritti civili e politici ed all'ammissibilità alle cariche civili e militari ». L'atto del potere esecutivo, violatore di siffatto disposto, potrebbe certamente dar luogo ad azione giudiziale ordinaria civile od, eventualmente, a quella amministrativa. Se alcuno fosse, p. es., escluso da un concorso perchè acattolico, e l'esclusione fosse mantenuta ad onta del ricorso gerarchico alle autorità superiori, niun dubbio che contro tale provvedimento, divenuto definitivo, sarebbe dato ricorso al Consiglio di Stato.

b) Più complessa e delicata è l'ipotesi di eventuale violazione dei diritti fondamentali e dei diritti di libertà da parte del potere legislativo. Manca, invero, nel diritto del più

degli Stati moderni una giurisdizione competente ad esaminare, se le nuove leggi siano o non conformi alla Costituzione; come invece esiste negli Stati Uniti d'America, ove il tribunale federale può giudicare della costituzionalità di qualunque legge, e cioè tanto degli Stati particolari quanto della Federazione, e nella Svizzera, ove il tribunale federale può giudicare della costituzionalità quanto meno delle leggi dei singoli Cantoni. Non restano dunque che le guarentigie politiche.

2) Le *guarentigie politiche*, che meritano la nostra considerazione, sono essenzialmente tre.

a) Una prima guarentigia politica si ha negli Stati, ove ricorrono queste due condizioni: che il diritto fondamentale, o il diritto di libertà in questione, sia stato esplicitamente sancito da una Dichiarazione dei diritti o da una Costituzione; e, poi, che per la riforma della Costituzione siano competenti altri organi e necessarie altre forme che per la confezione delle leggi ordinarie. È di tutta evidenza, invero, che cotesto *procedimento eccezionale per la riforma della Costituzione* costituisce una garanzia politica rilevantissima quanto ai diritti fondamentali da essa contemplati. Nessuna delle due condizioni — notiamolo di passata — ricorre, nel nostro Paese, quanto alla libertà di religione. Poichè, da un canto, è pacifico oramai che competente a riformare lo Statuto è il potere legislativo ordinario; e, da un altro canto, la libertà di religione non è espressamente contemplata (anzi!) dallo Statuto, siccome si è visto a suo luogo (p. 32).

Considerando il problema in generale, non si può per altro negare che la stessa *forma particolarmente solenne*, con cui i diritti fondamentali furono proclamati, non conferisca loro una speciale guarentigia di carattere politico. Ne riconobbe il valore suggestivo, e quindi protettivo, il Ritchie nel libro citato (p. 153). E non lo potè neppure disconoscere il Giese, il quale rileva che il tono, onde tali diritti sono enunciati dalle Dichiarazioni e Costituzioni, imprime loro un carattere, quanto meno esteriore, di vere pretese subiettive dei cittadini. Ma egli la considera semplicemente una necessità pratica del periodo di trapasso dallo Stato di polizia allo Stato di diritto, in cui era da temersi che le conquistate libertà venissero nuovamente

manomesse; necessità superflua, egli soggiunge, ora che lo Stato di diritto è ovunque assodato; onde la forma particolarmente solenne ed apodittica di quelle enunciazioni può riguardarsi semplicemente come un residuo di un'epoca superata, destituito di effetti speciali e concreti. La spiegazione ci sembra troppo semplice e sbrigativa. Vera la genesi delle proclamazioni; ma permanente una loro efficacia non trascurabile anche nell'attuale ordinamento giuridico-politico (1).

b) E segnatamente se si bada a quell'altra guarentigia politica che è la *pubblica opinione*, la cui forza, come determinatrice della politica, non solo, ma anche come fattore del diritto pubblico, fu posta sempre più in giusta evidenza di questi ultimi tempi, e merita davvero di esserlo, segnatamente in un regime di Stato di Diritto, come a ragione ha fatto rilevare anche da ultimo il D'Alessio (*La forza dell'Opinione pubblica nello Stato moderno di diritto*, 1915). Argutamente egli osserva che — se già nei periodi di maggiore assolutismo

(1) Efficacia non solo politica, adunque, ma anche giuridica. Già mostrammo (p. 155) di non gustare gran che l'arguzia di quei pubblicisti germanici, che definiscono coteste dichiarazioni unilaterali come dei semplici monologhi o soliloquii del legislatore. Soggiungiamo: forse che la promessa unilaterale non fu in tutti i tempi produttiva essa pure di effetti giuridici e cioè di un obbligo del promittente? Già il diritto romano e in più larga misura e con energia maggiore il diritto canonico riconobbero valore vincolativo ad alcune promesse particolarmente solenni, e cioè alla *pollicitatio* ed al *votum*. Facciamone un solo esempio. Fra le spese effettive obbligatorie del Bilancio preventivo del Comune di Torino per l'esercizio 1923 si può ancora vedere stanziata la somma di Lire 497,50 a favore della chiesa della Consolata, «in adempimento del *voto* fatto dalla Città in occasione del colera il 30 agosto 1835». Più volte, e segnatamente in una memorabile adunanza del Consiglio comunale dell'11 gennaio 1907, fu da una parte dei consiglieri contestato il carattere obbligatorio di quel voto; ma un giureconsulto insigne, il professore Chironi, oppose giustamente, e trionfalmente, che la *pollicitatio* classica, massime se espressa con la solennità del *votum*, non deve considerarsi come una semplice promessa, non costituente se non un vincolo morale o di coscienza, ma come espressione di una volontà unilateralmente obbligatoria e quindi costituente un vero diritto di credito. Si ricordino, del resto, anche quanto al diritto recente, quelle varie fonti di obbligazione, che sono costituite dalle cosidette offerte al pubblico.

l'opinione pubblica, sotto le vesti dell'epigramma popolare o magari dei lazzi di Marforio, valse a temperare il dispotismo dei sovrani — ciò debba per più forte ragione essere vero in un regime di Stato di diritto, e cioè legato al diritto. Poichè questo vi è considerato come creazione della coscienza sociale; di cui la opinione pubblica è la espressione più immediata e genuina. Anzi può ben dirsi che il diritto, nella sua natura e nel suo contenuto, non sia che un'opinione collettiva, una pubblica opinione qualificata, specificata e concretata in norme.

Nel suo libro meritamente celebrato sulle *Relazioni tra il diritto e la pubblica opinione in Inghilterra durante il secolo decimonono* (1905), il Dicey ha fatto risaltare nella maniera più limpida, tra l'altro, come la pubblica opinione liberale e riformatrice sia stata non solo il massimo propulsore delle tarde ma continuate concessioni legislative fatte in Inghilterra ai Romano-Cattolici e ai Nonconformisti evangelici contro gli arcaici privilegi della Chiesa d'Inghilterra, ma insieme la tutela più valida dei nuovi diritti acquistati da quei Dissidenti, contro i ritorni offensivi del clero e dei fautori della Chiesa ufficiale o, come colà si dice, stabilita. Di più. Egli ha segnato un interessante parallelo; e cioè la forza, che una corrente, trasversale com'ei la chiama, d'opinione pubblica, e cioè dell'opinione ortodossa e conservatrice, ebbe nell'impedire che la corrente liberale e riformatrice travolgesse gli storici diritti della Chiesa e del Clero ufficiale. Di più ancora. Tale corrente trasversale finì con dare, al termine del secolo XIX, a quei diritti storici una base più solida e una considerazione più larga, di quanto non avessero al principio del secolo, quando essi cioè rivestivano tuttavia un carattere di assoluta esclusività e quasi di monopolio. Onde le due correnti d'opinione si sono reciprocamente avvalorate, nel senso di inrobustire in via diretta la garanzia dei diritti, a cui esse rispettivamente si riferivano, e in via indiretta anche quella dei diritti avversi.

Se non che la opinione pubblica può compiere una funzione tutta quanta opposta alla precedente: quella cioè, non di propulsore, ma di compressore delle pubbliche libertà. La pubblica opinione può essere, invero, più restrittiva e coattiva che non la stessa legge. Nell'Età di mezzo erano i popoli quelli, che

premevano sui reggitori ecclesiastici e civili, perchè i dissidenti fossero dati senza pietà alle fiamme. E di Giovanni Huss si racconta appunto che, mentre queste già stavano per avvolgerlo, vedendo egli una cadente vecchierella, la quale si affannava a portare anch'essa la sua fascina al rogo, la commiserasse esclamando: « Sancta simplicitas! ». Il fenomeno fu rilevato ancora, con molta finezza, dal Dicey rispetto ad alcuni periodi della storia inglese del secolo passato; quando il dissentire dalle credenze fondamentali sarebbe apparso atto, più che ardito, audace, anzi addirittura temerario. Il che è vero per tutti i tempi e tutti i paesi; chè a pensare liberamente si è corso sempre il rischio di passare per un essere appartenente ad una umanità inferiore, e di esporsi a tutte quelle formidabili se anche impalpabili sanzioni, di cui la società dispone. La moltitudine, è noto, può mostrarsi anche più dispotica, massime in materia di libertà di opinione e di religione, del più spietato dei tiranni. E ciò tanto più, quanto essa è più libera, e cioè in regime di larga democrazia. Onde Lord Bryce credette di potere, nel suo celebre libro sulla *Repubblica nord-americana*, contrapporre alla libertà ivi teoricamente illimitata, la reale impossibilità di valersene, grazie a quella, per cui egli foggiò la cruda denominazione: tirannia della moltitudine.

Non può essere compito nostro di ricercare più minutamente i limiti e i freni dell'opera legislativa in confronto ai diritti di libertà. L'argomento fu studiato molto ampiamente e sottilmente dal Solazzi nel libro sopracitato. Noi dobbiamo procedere omai verso quella, che giustamente fu definita la difesa specifica del diritto di libertà.

c) Tale difesa è costituita dal cosidetto *diritto di resistenza*. Scrive il Romano: « Egli è certo che la maniera tipica, ordinaria, caratteristica con cui il diritto di libertà si esercita, non è l'azione dinanzi l'autorità giudiziaria, ma la resistenza individuale agli ordini dell'autorità che tenta violarlo. Ecco perchè il diritto di libertà non si potrà mai confondere con nessun altro. La sua autonomia è difatti così spiccata che dà luogo a tutta a una teorica: la teorica del diritto di resistenza ». Tutto questo è vero per più forte ragione, e giusto di una giustezza, staremmo per dire, alla seconda potenza, quanto al

diritto di libertà di religione. Poichè fu questa libertà che *creò* la dottrina del Diritto di resistenza (*ius resistendi*); fu questa libertà che ne *monopolizzò* in certa guisa per lungo tempo la efficacia protettiva; fu questa libertà che la *comunicò* poi agli altri diritti di libertà. Ciò appariva di già dalla monografia giovanile che a tale teorica aveva dedicata l'Orlando (1885); ma risulta ora, in modo incontrovertibile ed esauriente, dal poderoso, se anche un po' faragginoso, volume del Wolzendorff *Diritto statuale e Diritto naturale nella Dottrina del Diritto di resistenza del Popolo contro l'illegale esercizio della autorità dello Stato* (1916).

Il diritto di resistenza vanta, così nell'ordinamento giuridico positivo come nella scienza pubblicistica, tre secoli giusti di vita, dalla metà del secolo XVI alla metà del XIX, dall'epoca, cioè, dei *Monarcomachi* (p. 121), a quella dell'avvento dello *Stato di diritto* (p. 156). Questo rilievo esteriore basterebbe di già a mostrarne tutta la tenace vitalità e la eccezionale importanza. Ma vi è di più. Lo svolgimento storico dimostra ancora come la dottrina del *ius resistendi* sia stata davvero il nocciolo intorno a cui si formò tutto il diritto pubblico posteriore; sia stata, cioè, il *punctum pruriens* della eterna questione di una sistemazione giuridica dei rapporti fra la sfera di libertà dell'individuo e quella della potestà dello Stato; e, di conseguenza, il fattore più efficace e quasi la pietra angolare dello stesso concetto di Stato di diritto, nel quale appunto simile questione trovò al fine la sua risoluzione e il suo consolidamento.

Che le guerre di religione abbiano intorno alla metà del secolo XVI fatto sì che l'idea antica della legittima resistenza al tiranno si concretasse per opera dei Monarcomachi in un vero corpo di dottrine, tendenti a porre la fede al riparo dell'arbitrio del Sovrano, si comprende agevolmente, quando si consideri che in un'epoca di infervorato e quasi esasperato sentimento religioso, la religione dovette necessariamente apparire il supremo di tutti gli interessi pubblici e privati del cittadino. Questi poteva, sì, abbandonare allo Stato tutte le altre sue libertà e immunità anche più essenziali, come quelle medesime della proprietà e del domicilio, le quali non implicavano al postutto che interessi terreni; ma non la religione, la quale

implicava la salvezza oltremondana, la salute eterna, e cioè un bene posto più in alto che ogni istituzione ed ogni autorità umana. Rispetto ad essa era ovvio l'appello dal Sovrano terrestre a Quello celeste, sovrano dei sovrani. E qui il diritto di resistere dovette apparire subito pienamente giustificato. Ma come accadde che dalla sua sfera originaria della religione il diritto di resistenza siasi trapiantato in tutti gli altri campi della politica e del diritto? Come accadde ch'esso sia rimasto, anche dopo che il fervore religioso si intiepidì ed altri interessi lo soverchiarono?

I Monarcomachi avevano visto benissimo quale fragile fondamento essi avrebbero dato alla loro costruzione giuridica, quando si fossero accontentati di appoggiarla semplicemente sopra la Bibbia e la Storia sacra, o sopra il mitico Diritto naturale e l'ipotetico Contratto sociale; e si studiarono quindi di fiancheggiarla con i saldi argomenti della tradizione storica, del diritto positivo e della realtà politica del loro tempo. Questo fece sì che il loro insegnamento rimanesse fondamentale quanto all'istituto del diritto di resistenza; onde i grandi pubblicisti posteriori, quali Althusius, Grozio, Locke, non fecero, al dire del Wolzendorff, che apportarvi qualche ulteriore raffinatezza dell'analisi giuridica. Già il Weill, nel suo lavoro sopra *Le teorie del potere reale in Francia al tempo delle guerre di religione* (1891), aveva osservato: « La résistence religieuse se compliqua d'une opposition politique: souvenirs d'anciennes lois qui mettaient des bornes à l'arbitraire du prince, regrets d'une époque où la nation était souvent consultée, où les champs de mai, les parlements, les états généraux aidaient le roi de leurs conseils ». Questo per la Francia, che fu una delle patrie del movimento monarcomaco. Quanto all'Inghilterra, che ne fu, siccome si vide (p. 122), l'altra fucina, la cosa era anche più ovvia ed agevole; da poi che ivi tali libertà, immunità e franchigie non erano semplici ricordi del passato, ma realtà sempre viventi, che il popolo e i ceti difendevano aspramente contro ogni usurpazione della corona. Onde il diritto di resistenza fu davvero il fulcro di quella *balance of power*, che in Inghilterra rappresentò l'equilibrio fra i due massimi detentori del potere politico, il principe e le classi, il che vuol dire che fu il fulcro di tutta la costituzione inglese.

I Monarcomachi fanno dunque leva sopra la concezione dualistica dello Stato allora dominante: dall'una parte il sovrano e dall'altra i ceti, le classi, gli ordini, gli stati, insomma le varie istituzioni ed organizzazioni pubbliche in esso esistenti, le quali erano fornite del potere di resistere agli atti ingiusti del sovrano, non in forza di un ipotetico contratto sociale, ma dell'effettivo contratto feudale. Di questi organi minori della pubblica potestà i Monarcomachi si fecero usbergo contro gli attentati del principe alla loro libertà religiosa. Non solo, ma con molta accortezza ed abilità essi se ne foggiarono anche lo strumento precipuo e quasi specifico per farlo valere. Dice, per esempio, il Du Plessis-Mornay, nelle sue famose *Vindiciae contra tyrannos*, che non la generalità del popolo e neppure il singolo cittadino può decidere della legittimità della resistenza o della rivolta, ed organizzarle, sì bene solo i rappresentanti del popolo e i magistrati, a cui ogni individuo è sottoposto a seconda della sua posizione sociale. Essi sono ufficiali non già del re ma del reame. E primi fra di essi vengono i cosidetti *stati*, che di tale reame, egli osserva, sono come l'*epitome*. Due effetti di questo insegnamento conseguirono: *a*) che esso trovasse per tal via il modo di estendersi, oltre la sfera della libertà di religione, a tutto il diritto pubblico; *b*) che il diritto di resistenza durasse quanto perdurò la concezione dualistica dello Stato.

Di fatti, già lo stesso Du Plessis-Mornay, per non dire di altri, pone la questione: si può resistere al principe che opprime non solo la religione o la Chiesa, ma anche il popolo e lo Stato? E risponde in senso affermativo; perchè nel popolo fu originariamente e permane, ad onta di tutte le menomazioni, ogni potestà: « Il popolo, egli dice, non muore mai, se anche i re se ne vanno fuori del mondo gli uni dopo gli altri. Poichè — egli soggiunge con un'immagine che sarà poi ripresa dal Jellineck e da molti scrittori moderni —, come il corso continuo dell'acqua dà al fiume una durata perpetua, così le vicende delle nascite e delle morti rendono il popolo immortale. E di conseguenza, come noi abbiamo oggidì lo stesso Reno, la stessa Senna e lo stesso Tevere, che avevamo mille anni fa, così un medesimo è sempre il popolo, sia quello di Germania, o di Francia, o d'Italia; e nè il decorso del tempo, nè il cambia-

mento degli individui possono mutare in alcun modo il diritto di tali popoli ». Il popolo, pertanto, era considerato superiore, o, quanto meno, uguale al sovrano. Diceva un uomo di Stato della fine del secolo decimottavo: « Un popolo in armi è pari in maestà al suo re ».

Ma come potè reggersi il diritto di resistenza, quando la contrapposizione fra sovrano e ceti o classi venne meno; e a qual diritto fu così sottratta la sua solida base di diritto positivo? Gli soccorse in tali frangenti la dottrina del diritto naturale. Già durante tutto l'anteriore svolgimento, fra gli elementi dell'uno e dell'altro diritto, fra gli ideali elementi della speculazione teorica e quelli concreti del diritto vigente, era accaduto un continuo scambio di reciproche influenze e quasi di aiuti. Come il diritto positivo aveva in altri tempi servito da puntello al naturale, questo ora rendeva al primo lo stesso servizio. Di fatti, allorquando la Rivoluzione americana e la Rivoluzione francese posero di contro al sovrano, non più le classi organizzate, ma l'individuo isolato, il diritto di resistenza trovò una nuova base fra i diritti innati del cittadino. Ed è così che, a cominciare dalle *Dichiarazioni di diritti* americane per venire alla *Dichiarazione dei diritti* francese, la quale in questo ricalcò le precedenti, il diritto di resistenza fu iscritto fra i diritti naturali ed imprescrittibili. Dice, p. e., l'art. 2 di quest'ultima, che tali appunto sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la *résistence à l'oppression*. In fondo era l'antica concezione dualistica dello Stato quella, che serviva ancora di appoggio al diritto di resistenza; soltanto che uno dei termini, le classi organizzate, era ora sostituito dall'individuo isolato.

Le vicende del diritto di resistenza hanno tenuto dietro passo passo a quelle di cotesta concezione dualistica dello Stato. Si comprende quindi che la più vasta e varia elaborazione dottrinale della resistenza siasi avuta in Germania durante il periodo, in cui le idee politiche d'importazione francese, a cominciare dal Kant, vi esercitarono la massima influenza. Si comprende che da noi, p. e., Mario Pagano scrivesse nella sua relazione per la Costituzione napoletana del 1799, che « i diritti non garantiti dalla forza sono come

i disegni senza esecuzione, come le idee non realizzate »; e quindi stabilisse che « contro l'oppressione ogni uomo ha il diritto di insorgere ». Si comprende, ancora, che in recentissimi autori francesi, si consideri il diritto di resistenza, non solo come un diritto, ma addirittura come un dovere.

Se non che un problema si impone ora alla scienza pubblicistica: come si può giustificare il diritto di resistenza dopo che la concezione dualistica dello Stato è tramontata? L'acme della crisi spirituale, il momento della svolta nella storia dell'istituto fu segnato molto bene da questa considerazione del Bluntschli: « Il diritto pubblico non può negare i casi estremi, ma non li può neppure regolare ». Se non che la scienza non può ammettere simili arresti, in condizione di instabile equilibrio e di prudente agnosticismo; e non può neppure acconciarsi omai alla stereotipa riproduzione di motivi, a cui è venuto meno l'antico fondamento. Di fatti gli accenni molto vaghi, che tuttavia si incontrano al diritto di resistenza nei trattati e nelle monografie di diritto pubblico, hanno un che di quasi superstizioso o di assolutamente platonico. Da ultimo, per altro, una analisi più sottile e spregiudicata dell'istituto dovette finire con negarne, così la possibile sanzione da parte del diritto positivo (1), come la conseguente possibile enunciazione da parte della teoria.

Intendiamoci. Qui non si tratta semplicemente di quella resistenza o reazione, che uno o più individui possono opporre agli atti della pubblica autorità, e che, tanto se compiuta con i fatti (art. 192), quanto se compiuta con le parole (art. 199), il nostro Codice penale considera come legittima, ove gli atti dell'autorità in questione siano arbitrarii e rappresentino un eccesso dai limiti delle sue attribuzioni. Qui si tratta di quella resistenza o reazione, che un popolo o la maggioranza o magari una minoranza di esso possano opporre, non ad atti singoli

(1) Fa eccezione la Danimarca, la cui Costituzione stabilisce al § 11, che il re è la più alta autorità dello Stato, ma con le restrizioni poste dalla legge fondamentale; cosicchè, ove egli tali disposizioni violi, si considera decaduto dal trono. — Gli stessi autori francesi, nell'asserire pur tuttavia il diritto di resistenza, lo danno però come la *traduction d'une règle hystorique*.

di questa o di quella pubblica autorità, ma addirittura alla potestà dello Stato, e, potremmo anche dire, al Governo, che tendesse alla menomazione o conculcazione delle pubbliche libertà. Il che, ognuno intende, è ben altra cosa!

Il *diritto di resistenza* fu sempre, nei rapporti fra popolo e sovrano, una sanzione o una guarentigia del diritto, estrema, anormale, rudimentale, rispondente, cioè, a uno stato di necessità: — allo stesso modo che la *legittima difesa* lo è nei rapporti fra privati, o la *guerra* nei rapporti fra gli Stati. Una evoluzione in qualche modo parallela fra i tre istituti è accaduta e sta tuttavia accadendo sotto i nostri occhi. Giustizia privata, resistenza e guerra furono e sono tre mali necessarii, e cioè tollerati unicamente per impedire un male maggiore: l'ingiustizia, o fra i privati, o fra il popolo ed il sovrano, o fra i popoli. In questo stadio essi furono però anche fattori della evoluzione giuridica, creatori di una giustizia superiore; dal cui compimento, però, essi dovevano poi venire eliminati o quanto meno ristretti in sempre più angusti termini. La giustizia pubblica, sostituendosi man mano alla giustizia privata, non le ha lasciato più che un ristrettissimo campo, quello appunto della privata difesa, il quale ognor più dovrà restringersi quanto più l'ordinamento della pubblica giustizia sarà perfetto. La guerra è stata essa pure ed è creatrice di rapporti giuridici; ma anch'essa dovette e dovrà ritrarsi, man mano che una organizzazione superstatuale, quale ne sia la forma ed il nome, sarà per assodarsi; e se verrà il giorno auspicato che cotesto organo superstatuale sia in grado di imporre ai singoli Stati i suoi precetti, la guerra non sarà più giustificabile, anzi concepibile. E, finalmente, anche la resistenza conferì ad inculcare sempre più a fondo negli ordinamenti statuali e nelle dottrine pubblicistiche il pensiero e la cura della indeclinabile ed impellente protezione dei diritti individuali; e, appunto in questo senso, ben a ragione si potrebbe opporre a chi parlava soltanto di una efficacia distruttiva del diritto naturale, che esso spiegò una possente efficacia costruttiva del nuovo diritto dello Stato. Ma, con il progredire di questo, il centro di tale preoccupazione si trasportò, dalla sfera dell'individuo a quella della essenza e delle finalità stesse dello Stato. Finchè,

costituitosi il cosidetto *Stato di diritto*, la tutela del diritto ne divenne appunto, come si è visto, la funzione specifica e suprema. Per tale modo il concetto del *Diritto di resistenza* si è trasfuso in quello dello *Stato di diritto*, che ne ha concluso e coronato tutto lo svolgimento. Con la formulazione teorica e con la attuazione pratica di questo, non rimane più margine alcuno, nè nella dottrina pubblicistica nè nel diritto positivo, al concetto e al principio della resistenza. Un diritto di resistenza sarebbe omai una rottura del diritto. E, tanto per intenderci, diremo che, se i termini dell'antica antitesi erano *libertà* ed *autorità*, essi sono stati oramai risolti ed assorbiti da un terzo termine, quello di *legalità*. Individuo e Stato furono da questa posti su una stessa linea. E come lo Stato non potrebbe *violare* il diritto del cittadino (alcuni autori tedeschi parlano addirittura della impossibilità assoluta dello Stato di commettere un *Unrecht*, come essi dicono, e cioè un non-diritto o un torto), senza negare se stesso, come organo specifico e supremo del diritto — siccome vedemmo più sopra —; così il cittadino non potrebbe resistere allo Stato, senza del pari negare se stesso, e cioè la sua stessa libertà. « *Legum servi sumus, ut liberi esse possimus* », dicevano già gli antichi.

Ma il diritto di resistenza, come non potrebbe più trovare oggidì giustificazione giuridica, così non potrebbe più neppure giustificarsi dal punto di vista politico-sociale; da poi che alla antica concezione dualistica dello Stato si è venuta sostituendo una concezione unitaria, è cioè la identificazione fra Popolo e Stato, mercè sopratutto l'attuazione del principio della sovranità popolare e l'instaurazione di un vero governo costituzionale. In tutto cotesto, il Wolzendorff si sforza ancora di rintracciare un ritorno di quel motivo religioso, il quale aveva fornito il primo spunto al grandioso svolgimento. Ma noi non possiamo seguirlo su questo terreno. E massime poi quando egli tira in ballo le deità dell'Olimpo germanico, e perfino il loro grande rievocatore Riccardo Wagner; mostrando quasi di considerare il senso di giustizia germanico quale la emanazione più genuina e il prototipo della giustizia divina!

E così anche la *Rivoluzione*, che in altri tempi potè essere collocata nel sistema delle guarentigie della libertà, come forma

della resistenza collettiva, non può, nello Stato di diritto, considerarsi più, se non come un semplice fatto. Anche volendo accogliere la cruda sentenza del Machiavelli, che giuste sono le rivoluzioni che riescono; è chiaro che la giustificazione non dipenderebbe però mai da un diritto, ma da un puro fatto: il successo.

§ 32. — La libertà di religione nel sistema dei Diritti di libertà.

I. - Sono — innanzi tutto — quelli di libertà diritti subiettivi pubblici, oppure privati?

D'accordo, come si è visto (p. 155), tutti i nostri pubblicisti nel definire i Diritti di libertà come *diritti subiettivi;* non però d'accordo — anzi! — nel definirli *pubblici.* A tale riguardo sono da distinguere due opinioni estreme, ed una intermedia:

a) La dottrina dominante, da Pellegrino Rossi in poi, che lo stesso Esmein riconosce aver fatto scuola in questa materia, poneva i Diritti di libertà fra i diritti pubblici. Vedemmo di già come il Rossi, suddividendo questi ultimi in due rami: i diritti pubblico-sociali e i politici, collocasse fra i primi i diritti di libertà. Con il che, sia pure senza essere assurto alla nitida determinazione della nozione di diritto pubblico subiettivo, egli preludeva però sostanzialmente alle suddistinzioni varie, che i pubblicisti posteriori, e tedeschi e francesi ed italiani, sono poi venuti introducendo in questa ultima categoria. E al primo affermarsi di quest'ultima, gli autori che l'hanno meglio individuata, in Italia il Romano, non dubitarono di qualificare come pubblici i diritti di libertà. Il loro esempio fu seguito da varii scrittori in Italia, come dal costituzionalista Chimienti, dagli amministravisti Forti e Cammeo, ecc.

b) Elaborando uno spunto del Bluntschli, il Morelli scrisse una diffusa confutazione di tale opinione dominante, asserendo che i diritti di libertà sono da porre fra i diritti soggettivi privati. E il suo insegnamento, che all'estero non trovò approvazione e fu anzi, un po' troppo crudamente a dire il vero, dal Laband definito come una *singolare stravaganza,* ebbe

invece consenzienti molti nostri pubblicisti, p. e., il Ranelletti, il Majorana, il Marchi, il D'Alessio, ecc.

c) Prendendo le mosse da una distinzione introdotta dallo Stengel, il Donati ha elaborata una dottrina intermedia. Poichè il diritto di libertà, egli dice, « si afferma vuoi in confronto agli altri cittadini vuoi in confronto allo Stato, la conclusione non potrà essere che questa, che il diritto stesso è ad un tempo un diritto subiettivo privato e un diritto subiettivo pubblico: — un diritto subiettivo privato in quanto si afferma in confronto agli altri cittadini, un diritto subiettivo pubblico in quanto si afferma in confronto allo Stato ».

Bisogna riconoscere che la dottrina dominante prestava un po' il fianco all'attacco con la sua concezione del Diritto di libertà: — diritto puramente *negativo*, e cioè esaurientesi nella semplice negazione dell'intervento dello Stato entro la sfera abbandonata al singolo; diritto, di conseguenza, *relativo*, e cioè posto in essere unicamente in rapporto allo Stato. Con piena ragione, infatti, si è opposto innanzi tutto, che nella sfera a lui abbandonata il singolo spiega la propria attività nelle più svariate forme, alcuna delle quali (come è appunto della libertà di religione) non solo genericamente, ma specificamente tutelata dallo Stato. E tutelata, si noti bene, non solo contro gli attentati dei proprii organi governativi, ma contro quelli di tutti gli altri individui. Cosicchè si tratta di un diritto esperibile *erga omnes*, e cioè di un diritto *assoluto*.

Ma non vediamo, d'altro canto, come il carattere positivo o negativo di un diritto possa assumersi a criterio determinatore della sua qualità pubblica o privata; da poi che diritti negativi e relativi (p. e., il diritto di esclusiva della rappresentanza commerciale) conosce anche il diritto privato; e, inversamente, diritti positivi e assoluti (p. e., il diritto elettorale) conosce anche il diritto pubblico. Tale rilievo tocca anche l'opinione intermedia, la quale, in luogo di risolvere, complica a nostro avviso la già aggrovigliata questione. Di fatti, essa si sforza di superare l'anomalia di un diritto, che sarebbe pubblico e privato al tempo stesso, spezzando l'unità del diritto di libertà e persino dei singoli diritti di libertà; ognuno dei quali conterrebbe una pluralità di diritti, più o meno ampii a

seconda che venga affermato verso l'uno o altro soggetto di diritti: verso gli altri cittadini, ad esempio, o verso lo Stato. Onde i diritti di libertà sarebbero *assoluti*, se considerati nella loro sintesi; ma diventerebbero *relativi* se considerati nel loro contenuto, perchè questo varia a seconda della persona verso cui sono affermati. Dunque: un diritto che non solo potrebbe essere pubblico o privato, ma anche assoluto o relativo, a seconda delle sue varie esplicazioni!

Si riflettono, insomma, in questo problema le difficoltà formidabili del tracciare la linea di confine fra il Diritto pubblico e il Diritto privato: problema così disperante, che alcuno ha finito — alla disperata appunto — con il sopprimere l'incomodo confine. Prevaleva un tempo la tendenza ad assorbire quanto più si poteva di diritto pubblico nel privato; così che il Gabba, ad esempio, in un passo, del quale appunto fa gran caso il Morelli, diceva: « non è lecito nè lo può essere lo escludere dal campo del diritto privato in generale le relazioni giuridico-private nascenti da relazioni di diritto pubblico fra gli individui e lo Stato ed altre pubbliche persone; cotesta esclusione sarebbe una vera mutilazione del gran corpo del gius civile »; e del resto di recente il Ravà sostenne che solo vero diritto è il privato, perchè i rapporti di diritto pubblico non sarebbero, intrinsecamente, rapporti giuridici. Un'opposta tendenza, per contro, propugnata, fra gli altri, dal Kelsen, vorrebbe addirittura stemperare l'intiero diritto privato nel pubblico; con che è recata alla sua estrema espressione la misurata opinione di Pellegrino Rossi, il quale diceva soltanto che il diritto privato è un capitolo, il cui principio si trova nel diritto costituzionale.

Senza prendere posizione in sì grave controversia, e senza neppure far ricorso a premesse assolute, e quindi apodittiche, noi riteniamo che a qualche risultato concreto si possa giungere, quando ci si limiti a ricercare la natura dello speciale diritto di libertà, che qui ci preme, quello cioè di religione, e quando ci si sforzi poi di operare, più che non con i dati mutabili della pura speculazione teorica, con quelli fermissimi della storia e del diritto vigente.

II. - Storia e diritto positivo ci licenziano, intanto, a staccare e differenziare la libertà di religione dal complesso delle altre libertà, contrastando così a una tendenza, la quale anche presso di noi, sulle orme dei tedeschi e segnatamente del Jellineck, vorrebbe invece trasfonderla, insieme a tutte le altre libertà, in un unico diritto di libertà. Cotesta tendenza unitaria si esplica, a dire il vero, anche nel campo opposto, in quello cioè dei diritti dello Stato.

Unico sarebbe, secondo alcuni autori, il diritto spettante allo Stato, e cioè la sua *potestà di impero*, della quale non sarebbero che semplici manifestazioni, in essa virtualmente contenute e ad essa, quindi, riconducibili come al loro centro, tutti gli altri poteri: il diritto di imporre tributi, il diritto di espropriare per causa di pubblica utilità, il diritto di punire, ecc.; laddove altri autori cotesti singoli poteri erigono a diritti speciali, di per sè stanti, facendone altrettanti diritti pubblici subiettivi dello Stato.

Unico sarebbe pure, secondo quei primi autori, il diritto spettante all'individuo, e cioè il suo *diritto di libertà*, che sarebbe come un centro giuridico, che si irradia e si manifesta in una serie di direzioni, presentandosi in una molteplicità di figure, come dice il Ranelletti. Il diritto di libertà avrebbe quindi sempre, come sosteneva un giorno il Romano, il medesimo obbietto, il medesimo contenuto, la medesima indole; e quelli che ordinariamente si annoverano per diritti di libertà, non sarebbero che *casi*, in cui è possibile che si eserciti l'*unico* diritto di libertà. Ond'è che ogni enumerazione di questi casi non potrebbe essere *tassativa*, ma solo *dimostrativa*, appunto perchè è materialmente impossibile che si annoverino tutti i casi a cui un diritto può applicarsi.

Diametralmente opposta è l'opinione di alcuni pochi autori, i quali, come l'Orlando, negano il concetto generale unitario della libertà giuridica dell'individuo; affermando invece che di una libertà giuridica individuale si possa parlare solo dal momento in cui essa si concreta e si attua in singoli diritti.

Nessuno vuole certamente misconoscere l'eleganza della costruzione unitaria. Soltanto, essa ha il grave torto di urtare contro la realtà storica e il diritto positivo. La storia ci ha

mostrato, invero, che non un diritto generico ed unitario di libertà, ma alcune libertà specifiche e distinte i cittadini asserirono, propugnarono, difesero, a prezzo di fierissime lotte secolari, strappandole ad una ad una all'assolutismo sovrano, cominciando appunto dalla libertà di religione. Onde, coteste essenziali, tipiche e storiche libertà hanno acquistato nella storia delle nazioni e nella storia dell'incivilimento una loro posizione e una loro fisionomia ben spiccata. E la legge è venuta essa pure sanzionandole e garantendole ad una ad una, gradatamente e separatamente, stendendo la sua mano protettrice su quelle sole, che essa stimò a volta a volta degne o bisognose di protezione, e commisurando ancora questa a seconda appunto della diversa dignità e del bisogno. E oggidì il diritto positivo di tutti gli Stati, in particolare del nostro, contempla esso pure, non un diritto generico ed unitario di libertà, ma libertà specifiche e distinte, ora proclamandole solennemente nelle Dichiarazioni e nelle Costituzioni, ed ora magari solo circondandole nella legislazione ordinaria di tutele particolari. Che cosa si vuole di più?

Questa è, ad ogni modo, la realtà. Onde ha qualcosa perfino di ameno — sia detto senza irriverenza per un tant'uomo e, circostanza quasi paradossale, per un uomo tanto benemerito proprio della storia dei diritti di libertà — il modo con cui Giorgio Jellineck (*Diritti subiettivi*, p. 126) se la prende con il Legislatore italiano, colpevole, evidentemente, di non essere abbastanza informato della sua prediletta teoria unitaria. Egli invero, dopo avere emessa, in omaggio a tale teoria, la singolare asserzione che, p. e., la costrizione illegale al battesimo non costituisce violazione della libertà religiosa, ma semplicemente violazione della libertà personale; critica il Codice penale italiano perchè avrebbe collocata l'offesa ai culti ammessi nello Stato fra i delitti contro la libertà dei culti.

Già! Quando nel 1858 l'opinione pubblica italiana e quella europea furono profondamente turbate dalla notizia, che in Bologna un bambino israelita era stato battezzato di nascosto e sottratto ai genitori (il cosidetto caso Mortara, così famoso, che se ne occupa ancora ampiamente perfino una enciclopedia, quella francese del Larousse!), i genitori del bambino e gli

israeliti di tutto il mondo non sentirono punto offesa la loro religione e non si sentirono punto colpiti nella loro coscienza (e con essi, naturalmente, tutti gli assertori della libertà religiosa); ma unicamente si indignarono, perchè era stata violata la libertà personale di un bambino qualunque. Eh via! Se il criterio del turbamento pubblico prodotto dal reato, o del danno mediato, come avrebbe detto il sommo Carrara, ha da contare ancora per qualche cosa, noi dobbiamo pur convenire che qui ci troviamo di fronte a un delitto quantitativamente e qualitativamente differenziato da quello della comune violazione della libertà individuale. E quando il legislatore italiano, facendosi carico, in primo luogo, del più frequente e del più possente e quindi più temibile impulso, che dalla intolleranza religiosa può venire a violare l'altrui libertà; e poi, in secondo luogo, del turbamento più penetrante insieme e più diffuso che una somigliante violazione può arrecare alla coscienza sociale; e, in terzo luogo e con riferimento più speciale alle condizione italiane, del fatto che la libertà di religione non trovava nella nostra Carta fondamentale, come s'è visto, a differenza di altre Carte straniere, quella sanzione solenne che sarebbe stato desiderabile (1); provvide alla irrefragabile ed impellente necessità di una protezione particolarmente salda, circondando quella libertà di un vero reticolato di difese; soltanto un teorista, perduto nei cieli della più illimitata e irresponsabile speculazione, potrebbe riprovarlo.

Sia pure vero ciò che il Wolzendorff sostiene, nell'assentire all'opinione del Jellineck, che la formulazione legislativa di speciali diritti di libertà significa « un regresso atavico della costruzione giuridica, che contraddice al concetto fondamentale dello Stato moderno e vi si intromette come qualcosa di inorganico, inetto a generare vitali istituti di diritto ». Prendiamo però atto, ch'egli stesso è costretto a riconoscere « la enorme politica importanza che tale formulazione ebbe anche

(1) Se, pertanto, il nostro legislatore penale avesse adottato il sistema, seguito, p. es., dai legislatori belga, spagnuolo e chileno, di qualificare i reati contro la libertà, quali « attentati ai diritti garantiti dalla Costituzione », le violazioni della libertà religiosa non avrebbero potuto presso di noi esservi comprese.

per lo svolgimento posteriore del diritto »; e tanto ci basta. Poichè noi non siamo punto dei feticisti di un preteso Stato modello; e certi regressi atavici li possiamo anche battezzare come doverosi omaggi alla tradizione storica. Nè paia troppo avventato e semplicista questo nostro giudizio. Poich'esso non potrebbe avere conferma più calzante e più recisa, che da un rilievo riferentesi precisamente alle cose germaniche e risultante dal limpido studio di un pubblicista di quel Paese, l'Eckhardt (*I Diritti fondamentali dal Congresso di Vienna fino ai nostri giorni: Contributo alla storia costituzionale tedesca*, 1913). Ricordiamo: l'Assemblea nazionale germanica di Francoforte aveva elaborato nel 1848 una delle più complete, liberali e sensate Dichiarazioni di Diritti fondamentali o di libertà, che siansi fatte mai (p. 128). Per effetto della reazione politica e dottrinale, di cui dicemmo (p. 143), la Costituzione dell'Impero germanico del 1871 non menzionò più i Diritti fondamentali o di libertà. Sia ancora notato di passata. Anche la Costituzione della Repubblica francese del 1875 non contiene dichiarazione di diritti; ma per un motivo affatto opposto; e cioè unicamente perchè il contenuto delle antiche e celebri dichiarazioni si riteneva entrato ormai siffattamente nella coscienza politica del popolo francese, che ogni ripetizione si considerò come superflua. Del resto, come vedremo a suo luogo (§ 34), per rispetto alle libertà religiose una dichiarazione esplicita si ebbe poi in Francia con la legge di separazione del 1905. Ma torniamo a noi. Dal libro dell'Eckhard risulta, che nei Programmi dei varii partiti politici tedeschi si continuò a chiedere con insistenza che fossero proclamati i Diritti fondamentali o di libertà dei cittadini. Certo, non si pretendeva che fosse redatto un vero catalogo di tali diritti, quale parte integrale della Costituzione. Si invocava semplicemente, com'essi dicevano, *la costruzione di particolari diritti fondamentali mercè la legislazione ordinaria dell'Impero.* Ora, cotesta attenuazione formale, diremo così, della richiesta, ne cresce per noi il significato, e quasi lo duplica. È proprio il caso di dire, che, mercè sua, prendiamo due piccioni ad una fava. Di fatti, essa dimostra una prima cosa, e cioè che la coscienza politico-giuridica del Popolo germanico non si sentì mai rassicurata a pieno dal

virtuosismo costruzionistico de' suoi pubblicisti, non del tutto immeritevoli dell'ironia con cui Bismarck ricambiava la loro ammirazione, dicendo ch'essi cercavano nelle nuvole ciò che avevano fra i piedi. E poi ancora una seconda cosa. Che non sarebbe bastata ad appagare quella coscienza neppure la proclamazione generica di un unico diritto di libertà, come quei pubblicisti andavano immaginando; ma che essa esigeva una consacrazione legislativa specifica di singoli diritti di libertà, e cioè di quelli, che più le stavano a cuore. E fra di essi primeggiava appunto il diritto di libertà religiosa e cioè, come quei Programmi dicevano, « una piena libertà della coscienza e della religione ». Si tornava così alla tradizione della Assemblea di Francoforte. E non senza ragione; se uno dei più insigni maestri del diritto ecclesiastico, che la Germania vanti, il Rieker, potè scrivere che la concezione e la formulazione, che quella Assemblea diede di tali materie, costituiscono la *espressione classica* di un pensiero veramente moderno; onde, se pure la legislazione e la politica germanica sono ancora ben lungi dall'aver attuato il magnifico programma di quella Assemblea, è lecito però considerare i Diritti fondamentali, da essa proclamati, come la *Confessione di fede*, dice il Rieker, della borghesia moderna, colta e liberale. E tutto questo — osserviamo — si pensava da chi era in più diretto contatto con la realtà politica e si scriveva dai più antiveggenti, anche prima del monito tremendo della guerra!

E nel vero può pure essere la dottrina di alcuni nostri pubblicisti, i quali, come il Solazzi, pensano che le due concezioni, anzichè escludersi, possano coesistere. Egli dice: « L'ammettere un concetto unitario di libertà non impedisce la concezione tecnica di singoli diritti di libertà contraddistinti dalla particolare direzione in cui la volontà del singolo può muoversi senz'essere impedita dagli altri singoli o dallo Stato. E per vero, se si voglia consentire che la libertà dell'individuo abbia rilevanza giuridica non solo nel suo aspetto esterno o negativo, in quanto importa una pretesa diretta a rimuovere le coazioni illegali, ma anche nel suo aspetto interno o positivo, in quanto cioè importa la facoltà di agire senza trovare ostacolo da parte di chicchessia, di un singolo o dello Stato;

se ciò si ammetta, ci sembra che la libertà giuridica del singolo possa venir presa in considerazione non solo riguardo alla volontà considerata in astratto, come tale semplicemente, ma anche in riguardo alla volontà concreta, avente un particolare contenuto ». Più istruttivo ancora è il caso del Romano, il quale integrando con uno svolgimento rilevantissimo il suo antico insegnamento, scrive ora: « L'opinione, oramai largamente accolta, che il diritto di libertà sia un diritto essenzialmente unico, nel senso che non si risolve in tanti diritti autonomi quante sono le innumerevoli facoltà che vi si comprendono, può giustificarsi solo quando ad esso si attribuisce il contenuto negativo di cui si è fatta parola. Infatti, tali facoltà, in quanto si traducono in attività positive, possono dar luogo ad altrettanti diritti autonomi, l'uno completamente distinto dall'altro: questi possono invece concepirsi come manifestazioni di un unico diritto complessivo solo in quanto si mette in vista il loro elemento comune, per cui, in certi momenti e sotto un determinato aspetto, si traducono in affermazioni dell'indipendenza personale. Solo quando interessa colpirli in questo loro carattere, in questo loro obbietto indifferenziato, essi possono ridursi sotto il concetto del diritto di libertà: altrimenti in sè e per sè, o danno luogo a varie figure giuridiche, che bisogna non confondere, ma tener distinte, o sono giuridicamente irrilevanti ». Prendiamo anche qui atto che dall'unitario diritto centrale di libertà, di carattere tutto quanto negativo, si ammette che possano derivare dei *diritti autonomi, l'uno completamente distinto dall'altro,* e di carattere tutto quanto positivo. E poichè per parte nostra non siamo impacciati da nessuna pregiudiziale dottrinaria, stimiamo di potere lecitissimamente chiamare anche coteste derivazioni dal diritto unitario e centrale di libertà con il nome di diritti di libertà: diritti di libertà *speciali,* se si vuole, diritti di libertà *positivi;* ma pur sempre diritti di libertà.

Cosicchè stimeremmo di potere senz'altro passar oltre, se nell'insegnamento unitario non fosse, a nostro avviso, una grave manchevolezza, la quale ha fuorviato la retta concezione e valutazione di questo nostro speciale diritto di libertà, quello cioè di religione, non senza qualche pericolo di effetti dannosi per la stessa pratica giuridica.

III. — La costruzione unitaria — come risulta chiaramente dal passo sopracitato del Romano — generò innanzi tutto la concezione tutta quanta negativa dei diritti di libertà, e, più specialmente, di quello di religione.

Non avremmo che da richiamare gli accenni già in addietro fatti all'insegnamento del Jellineck (cfr. p. 151 sg., e p. 179). Ma più tipico ancora è quello del Laband, di cui già vedemmo pure la concezione fondamentale (cfr. p. 147). Qui, preso a partito non è più il legislatore italiano, ma quello tedesco. Una legge della Confederazione del Nord del 3 luglio 1869, diventata poi legge dell'Impero germanico, disponeva nel suo articolo unico: « Tutte le restrizioni dei diritti civili e politici, tuttavia derivanti dalla diversità di religione, sono d'ora innanzi abolite. Segnatamente deve la capacità di partecipare alle rappresentanze comunali e provinciali e di coprire uffici pubblici essere indipendente dalla confessione religiosa ». Si sanciva, insomma, lo stesso principio, che il legislatore italiano aveva di già formulato, ventun anni prima e in forma più limpida e più rapida, nell'articolo unico della legge 19 giugno 1848, che noi definimmo la pietra angolare del sistema della libertà religiosa in Italia (cfr. p. 131). Orbene il Laband, considerato che nessuna legge della Confederazione o dell'Impero poneva più restrizioni di sorta alla capacità giuridica dei sudditi per dato e fatto di una qualsivoglia confessione religiosa, asserisce che tale legge è senza oggetto, e cioè senza scopo e significato quanto all'Impero germanico. Ond'egli qualifica addirittura un *monstrum* giuridico l'ipotesi, che da tale legge sia posta in essere, quanto ai cittadini dell'Impero, un *diritto di libertà di fede religiosa* o di *libera professione religiosa*. E prosegue precisamente così: « I Tedeschi ripetono dalla natura, non già dal diritto, la facoltà di avere e di professare le proprie convinzioni religiose. Per credere ciò che si vuole, non si ha bisogno d'alcun intervento dell'Impero ». Che cosa avrebbe fatto allora quella legge? Semplicemente togliere l'abuso, dal potere pubblico tuttavia commesso in qualche Stato particolare dell'Impero, di colpire con minorazioni di diritto l'esercizio di quella naturale libertà. E il Laband conclude: « L'esposto punto di vista dogmatico che, cioè, non ha positivo contenuto giuridico

la libertà di professione religiosa, bensì soltanto la limitazione di essa da parte dello Stato, non è affatto scosso dalla considerazione storica, messa innanzi, p. e., dallo Zorn e dallo Störk, che il ricordato abuso del potere pubblico riempì una secolare storia di gravi sofferenze in Germania ».

Osserviamo, incidentalmente, che non soltanto per rispetto alla libertà di religione il Laband lanciò i suoi strali contro il legislatore germanico, ma anche per rispetto alla libertà di riunione e di associazione; poichè a proposito della legge imperiale del 5 aprile 1908, che diceva: « Tutti i sudditi dell'Impero hanno il diritto di riunirsi e di formare associazioni », egli appuntava il detto legislatore di essersi attenuto alla « vieta concezione dei diritti subiettivi concessi dallo Stato », disconoscendo con ciò che « non la libertà di riunirsi ed associarsi con altri, ma soltanto le limitazioni di questa libertà inerente alla natura umana formano oggetto dell'ordinamento statuale ». Al che giustamente opponeva il Solazzi, che « il riconoscimento e la protezione statuale della naturale possibilità d'azione del singolo hanno per effetto di convertirle in libertà giuridica individuale, in un diritto subiettivo del singolo ».

A proposito della legge sulla libertà di religione del 1869, si può opporre al Laband ancora ben altro. Il Fürstenau, nel suo libro *Il Diritto fondamentale di Libertà religiosa in Germania* (1891), ci apprende che la detta legge fu emanata essenzialmente in vista della condizione giuridica deteriore, in cui si trovavano tuttavia gli Israeliti del Mecklemburg. Causa occasionale della legge fu certamente questa. Ma fine della legge stessa sarebbe stato anche quello unicamente di mettere gli Israeliti del Mecklemburg alla pari degli altri cittadini? Come si spiegherebbe allora, che tale legge, la quale valeva soltanto per i paesi compresi nella Confederazione germanica del Nord, sia stata estesa nel 1870 al Würtemberg, e nel 1871 al Baden, all'Assia, alla Baviera, così da diventare legge di tutto l'Impero? Perchè non si sarebbe fatta semplicemente una legge relativa al Mecklemburg, senza mettere in moto la macchina ponderosa della legislazione imperiale? Evidentemente perchè tale legge non doveva avere, secondo la intenzione del legislatore germanico, semplicemente *oculos retro*, per parafrasare

un detto dei nostri vecchi giuristi, ma anche *ante*; e cioè doveva mirare anche all'avvenire, togliendo che mai più si potessero ripristinare od istituire in tutto l'Impero restrizioni somiglianti. E quindi essa acquistava, contro quanto crede il Laband, un oggetto, e cioè uno scopo e un significato, anche per l'Impero. A quello stesso modo, osserviamo, che la nostra legge del 1848 ebbe non solamente una portata restrittiva, retroattiva e transitoria nel senso di togliere le restrizioni confessionali tuttavia esistenti in Piemonte; ma una importanza per tutti gli altri Stati della Penisola man mano annessi, e una importanza tuttavia perdurante per l'attuale Regno d'Italia. E quale importanza! Quella appunto di impedire quanto lo stesso Laband, come vedemmo (p. 148), non esclude: un eventuale ritorno offensivo della intolleranza religiosa. Ritorno, ahimè!, tutt'altro che ipotetico in un tempo, in cui tutta l'Europa orientale è funestata e disonorata dai *progroms*, e cioè dalle persecuzioni e dai massacri in massa degli Ebrei; e in cui lo stesso mondo germanico è squassato da una furiosa ventata di antisemitismo! Onde fa un po' specie che questo non abbia considerato proprio un israelita, quale il Laband.

E il sopraccennato ritorno offensivo sarebbe — è evidente — tanto più agevole in qualunque paese, quanto meno individuato vi fosse il diritto di libertà di religione, e quanto più la sua concezione vi fosse supinamente negativa, alla maniera, cioè, oltre che del Laband, anche del Jellineck; il quale — strano caso! — era pure lui un israelita. Tale pericolo basterebbe perchè si facesse giustizia di tutte coteste loro dottrine esageratamente schematiche e consequenziarie. Il dogma, per parlare come il Laband, è certo una gran bella cosa; ma la storia, la politica, la legge e la stessa *civiltà* (a scapito magari di un po' di *cultura*) sono pur esse cose altrettanto rispettabili.

IV. - Ma, anche dal punto di vista della pura teoria, l'insegnamento di cotesti autori conduce a una concezione non solo negativa ma unilaterale, anzi monca e quindi errata della libertà religiosa.

« I Tedeschi ripetono dalla natura, non già dal diritto, la facoltà di avere e di professare le proprie convinzioni religiose », proclama il Laband. Sapevamcelo! E anche gli Italiani

e magari i Cinesi. Soltanto, che non è di cotesta naturale, e tutta interna facoltà, che si occupa e si deve occupare il diritto. Se ne potrebbero occupare la psicologia, la filosofia, o magari la teologia. Certo, proclamare in una legge la libertà *naturale* di coscienza sarebbe, come argutamente fu detto, altrettanto ridicolo quanto proclamare la libertà della circolazione del sangue. Tale libertà cade nel campo del diritto unicamente in quanto dà luogo a manifestazioni esteriori, e quindi giuridicamente rilevanti. Onde non del tutto esatta — a stretto rigore di termini — sarebbe per il diritto la designazione usuale di tale libertà come *libertà di coscienza* o *di credenza* o *di fede* e così via; in quanto tali designazioni implicano l'idea di un fatto puramente interiore.

Tuttavia possiamo fare nostra una acuta osservazione del Dicey, a proposito della parimenti non impeccabile frase *libertà di opinione*, in luogo di *libertà di discussione*. Egli dice: « La confusione che si fa tra la libertà di opinione e quella di discussione, per quanto erronea dal punto di vista logico, non è senza giustificazione. Essa proviene da un fatto degno di attenzione. Quando non si può esprimere i proprii pensieri liberamente ed apertamente, e massime quando tale assenza di libertà è approvata dalla opinione pubblica, la stessa libertà di pensiero cessa di esistere. Gli uomini non pensano guari alle cose delle quali non possono parlare ». Ora, poichè questo vale, a più forte ragione, di quella massima fra le opinioni che è la fede religiosa; così è lecito di conchiudere, che, proteggendo le sue manifestazioni esterne, si finisce per avvalorare implicitamente e mediatamente anche la sua fonte interna, la libertà della coscienza! Ma non di questo aspetto intimo — ripetiamo — e di questo effetto indiretto il giurista si deve in primo luogo preoccupare.

È singolare che il misconoscimento del contenuto positivo del diritto di libertà religiosa provenga precisamente da scrittori, come i germanici, i quali si trovavano nel loro paese di fronte alla elaborazione legislativa di tale libertà più ampia e più minuta che altro paese abbia presentato mai; e ciò a cominciare dalla stessa carta fondamentale della libertà religiosa tedesca, il famoso Trattato di Westfalia (cfr. pp. 106, 115). Della

libertas conscientiæ il trattato considerava particolarmente e consentiva gradatamente le manifestazioni esteriori, secondo una scala che andava dalla semplice funzione di culto nel seno della famiglia, la cosidetta *devotio domestica* (la quale poteva poi essere ancora *simplex*, se compiuta sotto la direzione del solo capo della famiglia, oppure *qualificata*, se con il concorso di un ecclesiastico), fino al vero *exercitium religionis*, vale a dire alla possibilità di esercitare collettivamente, fuori della famiglia, il culto (o senza contrassegni esterni di pubblicità, e in tal caso si aveva il solo *exercitium privatum*, oppure con quei contrassegni, e allora si aveva l'*exercitium publicum*). Il diritto germanico inoltre ha più accuratamente d'ogni altro fissata fin da antico la posizione delle collettività religiose come eventuali istituzioni o corporazioni pubbliche *nello* Stato, o magari *dello* Stato. E la più ricca casuistica giurisprudenziale e dottrinale, che il diritto conosca, vi faceva riscontro alla pienezza legislativa; poichè trattati e monografie si adoperavano a mettere in chiaro tutte le figure nuove e le posizioni di diritto, che dal principio della libertà religiosa procedevano: la libera scelta di una religione, il suo mutamento, il diritto dei genitori e dei tutori sulla religione dei figli e dei pupilli, la possibilità di apporre ad una disposizione d'ultima volontà la condizione di restare o di entrare in una data chiesa, i matrimoni misti e le loro conseguenze, e così via.

Questo, che dicemmo del diritto germanico, vale su per giù quanto a tutti gli altri diritti. Poichè la religione è il campo, ove il carattere sociale dell'uomo si esplica in modo più imperioso. In nessun altro campo, invero, l'istinto del proselitismo è più forte, l'impulso alla propaganda più impellente, il bisogno di costituire una gerarchia più imprescindibile. L'esclusivismo cristiano ha fissato nelle anime il convincimento che coloro che non la pensano come noi sono irreparabilmente esclusi dalla salvezza eterna. E il dogma cattolico ha posto per di più nei credenti la tema di non poterla cotesta salvezza sicuramente raggiungere, neppure per parte loro, se non con il concorso di un altro uomo, il sacerdote, e la subordinazione ad una autorità, l'ecclesiastica. Per nessun altro sentimento, quindi, come per il religioso, l'estrinsecazione è, non solo un

complemento *ad solemnitatem*, sì bene addirittura *ad substantiam*, vale a dire, è dell'essenza stessa della religione. Ond'è che tutti gli Stati ne dovettero consentire, proteggere, ma al tempo stesso infrenare, non le sole manifestazioni esteriori individuali ma le collettive; e queste ultime ammettere con contrassegni esteriori, o transitorii (cerimonie) o stabili (edifici di culto) della più imponente pubblicità. Anzi alle collettività ecclesiastiche furono costretti a consentire un'azione esorbitante dalla cerchia della vita privata, e cioè come di corpi pubblici, se non addirittura di corpi statuali. E da tutto cotesto è sorta una disciplina giuridica di per se stante, il diritto ecclesiastico. Vero diritto obiettivo, dicemmo. E per di più un diritto obiettivo, creato al di fuori, e perfino a malgrado dello Stato; esistente quindi indipendentemente da esso, e che, per ulteriore conseguenza, gli si impone e lo limita (altro che la famosa autolimitazione dello Stato!). Tutta codesta complessa ed ingente produzione giuridica la possiamo, sì, ricondurre pur sempre al fattore ultimo ed intimo della credenza religiosa individuale; ma chi può avere ancora il coraggio di qualificare questa come uno *status* puramente negativo? (1).

Stimiamo quindi che fosse nel vero un pubblicista austriaco dei più autorevoli, l'Ulbrich, allorchè, in una sua giovanile monografia sui *Diritti pubblici* (1875), osservava appunto, come il diritto di libertà religiosa si differenzii sostanzialmente da altri diritti fondamentali, pur proclamati dalle Costituzioni, quali l'inviolabilità della proprietà, del domicilio e simili, in quanto esso si esplica con « mezzi sociali, che agitano in mille modi l'ordine sociale e si comportano come veri elementi del corpo sociale », cosicchè ad esso ben si conviene la qualifica di *diritto pubblico subiettivo*.

(1) Non ci soddisfa neppure quella, che può forse considerarsi l'ultima parola della fertile dogmatica germanica in fatto di Diritti fondamentali o di libertà (Bühler, *I Diritti subiettivi pubblici e la loro tutela nella giurisprudenza amministrativa tedesca*, 1914); secondo cui essi sarebbero, come colà li chiamano, semplici *Unterlassungsrechte;* che sarebbe come dire *diritti di tralasciamento*, e cioè diritti del singolo verso lo Stato perchè esso tralasci di impedire alcune forme dell'attività individuale. Con ciò si salva, sì, la loro qualità di veri diritti, ma a prezzo del loro carattere positivo.

Siamo così finalmente in grado di sciogliere la riserva, enunciata da principio, a p. 7, e di definire, dal punto di vista strettamente giuridico, la *Libertà religiosa*.

Essa è un diritto *subiettivo*, e non un semplice effetto riflesso o altro di somigliante; e per di più *pubblico*, e non semplicemente privato. Soggiungiamo: diritto *assoluto* e *positivo*, e non semplicemente *relativo* e *negativo*.

V. - Il concetto di diritto pubblico subiettivo non esaurisce punto la sua funzione — sia detto di passata — nel campo del *Diritto ecclesiastico*, con la netta determinazione, ch'esso solo ci ha potuto consentire, della Libertà religiosa, come principio giuridico; ma è suscettivo ancora di due altre proficue applicazioni, le quali debbono venire qui quanto meno additate.

a) Nelle epoche, in cui l'ordinamento giuridico della Chiesa fu considerato, e sempre che sia considerato, come ordinamento a sè, e cioè come ordinamento di diritto pubblico, la posizione del fedele, delle associazioni di fedeli e degli enti minori costituenti la società e la organizzazione ecclesiastica, di contro alla suprema potestà della Chiesa, o, per meglio dire, di contro alla Chiesa, quale entità analoga allo Stato, non può altrimenti essere chiarita e definita, dal punto di vista giuridico, che quale diritto pubblico subiettivo *ecclesiastico* del singolo, o di quelle associazioni e di quegli enti minori. Il diritto di patronato dei privati o degli enti, sia civili che ecclesiastici, del quale si parlerà a suo luogo, ne è un esempio calzantissimo.

b) Ma la stessa Chiesa e le stesse collettività minori in essa esistenti possono presentarsi, di contro al diritto dello Stato, come titolari di diritti pubblici subiettivi, diremo così, *statuali*; da poi che questa nozione non fu punto ristretta a determinare il rapporto del singolo di fronte allo Stato, ma anche i rapporti di tutti gli enti più svariati in esso compresi, non esclusi quelli di carattere ecclesiastico.

E appunto con la nozione di *Diritto pubblico subiettivo* si ricollegano, e quella di *Autonomia*, e più strettamente e direttamente ancora quella di *Autarchia*; sulle quali appunto si impernia la nostra trattazione, rispettivamente nei libri secondo e terzo di questo Corso, siccome si vedrà a suo tempo.

B. — Sanzioni e guarentigie della libertà religiosa.

§ 33. — Soggetto e oggetto del diritto di libertà religiosa.

I. - Quanto al *soggetto* del diritto di libertà religiosa, basti osservare che nessuna condizione o restrizione è posta alla relativa capacità: non quella della cittadinanza, essendo esso riconosciuto anche allo straniero; non quella dell'indegnità, poichè neanche al reo del più efferato delitto può essere negato; non, infine, quella del sesso e dell'età, si intende, con i temperamenti imposti dalla natura quanto a quest'ultima.

A proposito della quale è da osservare, che manca nel diritto nostro una disposizione qualunque circa la confessione religiosa dei figli; mentre, per contro, numerose e minute se ne riscontrano in altre legislazioni. L'onorevole Crispi, quando si discuteva la Legge delle Guarentigie (1891) aveva presentato un suo disegno relativo al secondo titolo della Legge stessa, che avrebbe dovuto intitolarsi: *Della libertà di coscienza e di culto*, e di cui due articoli si riferivano alla confessione religiosa dei figli. Disponeva invero il primo di essi, che i figli dovessero seguire la religione dei loro genitori (nei matrimonii misti, i maschi quella del padre, le femmine quella della madre, salvo convenzione in contrario; e sempre quella della madre i figli naturali). Disponeva il secondo, che a 14 anni compiuti ciascuno doveva avere il diritto di scegliersi la religione secondo la sua convinzione. Ma non se ne fece nulla. Onde la materia è disciplinata presso di noi dalle disposizioni del Codice civile intorno alla educazione della prole (art. 220 e segg.). Ma, trattandosi di semplice estensione analogica, tale disciplina risulta incompleta ed inadeguata alla delicatissima materia.

II. - Quanto all'*oggetto* del diritto di libertà religiosa è necessario intendersi innanzi tutto circa la terminologia.

Essa è la più varia ed arbitraria, che immaginare si possa. Intanto: libertà di *religione*, o di *confessione*, o di *credenza*, o

di *fede?* Tutte queste espressioni, ed altre ancora, ricorrono indifferentemente nelle diverse leggi e nei diversi autori d'ogni paese. Senza andare troppo per il sottile, crediamo che tutte quante si possano accogliere; però con questa essenziale avvertenza: che si debbano intendere, non solo nel loro senso *positivo*, ma ancora in quello *negativo*. Infatti, la libertà religiosa è la facoltà spettante all'individuo di credere a quello che più gli piace, o di non credere, se più gli piace, a nulla. Onde ugualmente riconosciuto e protetto deve essere il diritto alla *irreligione*, all'*aconfessionismo*, alla *miscredenza*, alla *incredulità*. Diceva con tutta ragione il D'Alembert: « L'incredulité est une espèce de foi pour la plupart des impies ».

III. - Più importante è di rilevare come il diritto di libertà religiosa si presenti sotto due aspetti o, se si vuole, in due successivi momenti, che debbono essere ben differenziati e definiti: e cioè quello della *libertà di coscienza*, e quello della *libertà di culto*.

Ma anche qui, a voler troppo sottilizzare con i termini, ci si perderebbe in un vero labirinto. Contentiamoci quindi di avvertire che, dicendo libertà di coscienza, non ci si può riferire, conforme a quanto già si osservò (p. 193), al fatto puramente interiore dell'intimo sentimento religioso od areligioso o magari antireligioso; sì bene alla sola sua esteriore espressione. E inoltre che, dicendo libertà di culto, non ci si può riferire a quello, che già i casisti antichi denominavano culto interno e cioè alla intima adorazione senza parole; sì bene al solo culto esterno, e cioè alle pratiche visibili di tale adorazione (1); poichè l'atto di ossequio (*culto* del latino *cultus-colere*), che si rende ad un essere superiore (l'Imperatore romano, per esempio, cfr. p. 12), o sopranaturale (Divinità), o magari a un feticcio, ecc., se puramente interno, si confonde con la libertà di coscienza.

Nè, pur restando nell'ambito del culto esterno, è esaurito il quadro delle sue possibili accezioni ed applicazioni. Culto

(1) È da biasimare il Codice penale italiano, il quale, non rispettando cotesta significazione tecnica della espressione *culto esterno*, la adopera invece (art. 438), in senso tutt'affatto materiale, a significare funzioni compiute *all'esterno* dei luoghi destinati al culto.

può essere il complesso così dei dogmi come delle cerimonie e dei riti e simili, in cui quell'ossequio si estrinseca. Culto è detto però anche il complesso di persone e di cose (la collettività e il compendio), che è predisposto al fine di attuare stabilmente quel determinato ossequio. In questo secondo senso può la parola culto trovarsi usata, tanto come termine equivalente, quanto anche come termine comprensivo, di questi altri: chiesa, o confessione (come dicono i Tedeschi), o denominazione (come dicono gli Inglesi), o magari setta, come si diceva in senso dispregiativo nelle epoche di intolleranza.

Checchè sia di ciò, dobbiamo tener ben fermo sopratutto questo fatto, che la distinzione fra i due aspetti e i due momenti della libertà religiosa, e cioè fra libertà di coscienza e libertà di culto, è così essenziale, e cioè rispondente a una profonda ed immanente necessità di questi rapporti, che lo stesso primo atto di libertà religiosa, che il nostro Mondo occidentale conosca, e cioè l'Editto di Milano del 313 (cfr. sopra p. 113 sg.), concedeva appunto ai Cristiani due ben distinte potestà o facoltà: 1°) « *sequendi* religionem quam quisque vult »; 2°) « *colendi* religionem suam ». E cioè: libera coscienza, e libero culto.

IV. - Quale il criterio di differenziazione?

Si potrebbe dire: la libertà di coscienza è la libertà religiosa individuale; la libertà di culto è la libertà religiosa collettiva (oppure la libertà di coscienza delle associazioni, come diceva il Vinet).

Forse, meno appariscente, ma più penetrante e, sopratutto, più rispondente alla realtà — non importa se scientificamente corretta o non — del nostro diritto positivo, quest'altro criterio di distinzione. La libertà di coscienza si riferisce alla libera *manifestazione* della religione; la libertà di culto si riferisce invece al suo libero *esercizio*. Di fatti, la professione di fede di una collettività, e cioè una di quelle famose professioni, che con varii nomi (Confessioni, Catechismi, Articoli di fede, ecc.) erano un tempo di uso quotidiano, non può certo, per quanto atto collettivo, qualificarsi come di culto; sì bene come una *manifestazione* collettiva della coscienza. Inversamente, la partecipazione a una funzione di culto, o anche l'atto

di culto isolato di un credente, cade, sì, per un certo rispetto fra le manifestazioni della sua fede, ma può, a nostro avviso, più esattamente qualificarsi come *esercizio* di tale sua fede. A prescindere anche che l'atto di culto, per quanto isolato, presuppone però sempre la appartenenza a una collettività.

A ogni modo, questo sopra tutto conviene si tenga ben fermo, che sostanzialmente diverso è il regime, che le nostre leggi hanno istituito per la libertà di coscienza e per la libertà di culto. Onde occorre considerare separatamente le sanzioni e le guarentigie che tutelano l'uno e l'altro diritto.

§ 34. — **Libertà di coscienza.**

Abbiamo creduto di potere, già da più di un ventennio in un libro su questo argomento, raccogliere le sanzioni varie e le guarentigie della libertà di coscienza in tre categorie, designandole rispettivamente come: o *negative*, o *indirette*, o *positive-dirette*.

I. - Le *negative* consistono nelle disposizioni intese a togliere di mezzo ogni pena, ogni incapacità, ogni disuguaglianza di diritto per motivi di religione. E sono di due specie principali.

a) *Disposizioni di carattere penale*. I nomi e i concetti medesimi di eresia, di apostasia, di scisma e della stessa bestemmia debbono sparire dalle legislazioni civili, come destituiti omai di ogni portata giuridica in rapporto allo Stato. E di fatti i nuovi Codici più non ne fanno parola. Non solo, ma abolite furono tutte quelle penalità che colpivano, ad esempio, il proselitismo dei culti non ufficiali. Come, d'altro canto, soppresse vennero tutte le istituzioni, consentite quando pure non protette un tempo dallo Stato, come il Santo Uffizio e gli Ospizi dei catecumeni, le quali miravano o alla tutela della ortodossia e unità cattolica o a favorire il proselitismo della Chiesa cattolica.

b) *Disposizioni di carattere civile*. A quest'ordine di disposizioni va sopratutto ascritta la legge del 19 giugno 1848, che aboliva tutte le restrizioni antiche alla capacità giuridica degli Acattolici, e impediva che se ne potessero mai più istituire per il futuro.

Nessuno poi può essere tenuto a contribuire alle spese di un culto diverso dal suo; nè a partecipare ai riti di una religione qualunque, e alle dimostrazioni di onore ai capi di una religione diversa della sua. La legge delle Guarentigie (13 maggio 1871) prescrive all'art. 3, che al Sommo Pontefice saranno resi gli onori sovrani. Ma unicamente dalla evidente necessità della milizia è giustificata la parte che eventualmente soldati acattolici fossero costretti a prendere agli onori militari, in quelli compresi.

II. - Le *indirette* consistono nel foggiare i rapporti fra lo Stato e i Cittadini per modo, che la vita di questi possa, secondo la rappresentativa frase del Friedberg, trascorrere dalla culla alla tomba, senza che più venga loro da parte dello Stato nessun impaccio come nessun impulso di carattere religioso. Lo Stato, cioè, deve trasformarsi da *confessionale*, ch'esso era prima, siccome si è visto (p. 45), in *aconfessionale;* il che, giova ripeterlo, non significa punto *anticonfessionale*. Questa trasformazione ha resa necessaria tutta una serie di provvedimenti, toccanti alcune delle funzioni più essenziali dello Stato moderno e insieme alcuni momenti più salienti della vita del cittadino. Accenniamo ai principali, seguendo appunto la parabola della esistenza umana dall'inizio alla fine.

a) *Stato civile.* Libri o registri degli atti dello stato civile furono dalla Chiesa cattolica istituiti fin da tempo remoto, e poi tenuti regolarmente in base ad un decreto del Concilio di Trento (1563). Essi erano affidati ai parroci, e riguardavano essenzialmente gli atti di nascita, di matrimonio e di morte; poichè battesimo, benedizione nuziale e sepoltura erano di competenza dei parroci, e cioè i tre atti essenziali della vita civile dell'uomo: l'entrarne, l'uscirne, il coniugarsi.

Gli Stati, per l'interesse vitale che essi pure avevano alla certezza dello stato delle persone, o istituirono registri ed ufficiali proprii (p. e., Comune di Bologna, nel 1454), o registri paralleli a quelli parrocchiali, con cui dovevano essere confrontati (p. e., Emanuele Filiberto, nel 1560), oppure si rimisero senza più a quelli della Chiesa (p. e., Governo spagnuolo a Napoli, nel 1561), i quali così acquistarono valore ufficiale. Questo divenne in breve l'uso comune; e, p. e., in Piemonte

le RR. Patenti del 20 giugno 1837 affidavano la tenuta di tali registri ai parroci, quanto ai cattolici; ai ministri dei culti tollerati, quanto ai loro addetti. Ma, a parte anche la disparità di regime, e la questione se lo Stato possa rimettere ad altri un ufficio di tale entità e la gestione di un servizio pubblico così rilevante, restava a chiedersi: e gli agnostici, e i liberi pensatori?

Una legge della Assemblea legislativa francese del 20 settembre 1792 pose la tenuta di tali libri esclusivamente nelle mani di ufficiali dello Stato. E lo stesso fecero man mano tutte le legislazioni moderne, fra cui il Codice civile italiano, entrato in vigore con il 1° gennaio 1866. Per gli atti anteriori a tale data hanno valore ufficiale ancora gli antichi registri parrocchiali. Che la Chiesa ha pur sempre mantenuti; poichè il Codice del diritto canonico vigente prescrive ai parroci (can. 470) di tenere « libros baptizatorum, matrimoniorum, defunctorum ».

b) *Istruzione*. Nei tempi, in cui lo Stato non aveva ancora coscienza del grande dovere sociale e della conseguente funzione a lui spettante per rispetto alla pubblica istruzione, la Chiesa cattolica sopperì a tale difetto, e acquistò una memorabile benemerenza verso la coltura, curando essa la istituzione di ogni maniera di pubbliche scuole. Prime scuole popolari furono le parrocchiali. Mentre alla Santa Sede spettava, in unione all'Impero, il diritto esclusivo di conferire la qualità e i relativi diritti ai cosidetti Studi generali, e cioè alle Università dell'Età di mezzo.

Anche quando lo Stato avocò a sè tale funzione, rimase alla Chiesa una potestà di vigilanza sugli Istituti d'istruzione, dalla inferiore alla superiore.

Ancora i nostri padri o nonni non avrebbero potuto, p. e., essere ammessi agli esami nelle Università senza presentare il cosidetto biglietto della confessione. Di tutto ciò non è più traccia nel diritto vigente. Di più ancora, con legge 26 gennaio 1873 furono abolite nelle Università italiane le Facoltà di teologia; che si sarebbero dovute invece trasformare in scuole aconfessionali, per evitare il danno che ne derivò a studi, che rappresentano una sì gran parte nella storia della coltura.

La nostra legge fondamentale sulla Pubblica Istruzione del 13 novembre 1869, la cosidetta Legge Casati, conservava gli istitutori spirituali nelle Scuole medie; che cessarono solo con la legge 23 giugno 1877.

La stessa legge citata prescriveva poi l'istruzione religiosa nelle Scuole elementari, come insegnamento obbligatorio. La legge 15 luglio 1877 lo fece facoltativo. Ma il determinare i modi, con cui questo insegnamento debba impartirsi, è diventato oggetto delle disposizioni regolamentari più diverse e delle applicazioni conseguentemente più contrarie. Il rapporto giuridico è molto complesso. Sono in gioco i diritti dei Comuni, dei Docenti, dei Discenti (e, per essi, dei loro genitori). Prevalse il concetto che i primi siano obbligati sempre a far sì che l'istruzione religiosa sia impartita nelle scuole a loro carico in giorni ed ore stabilite dal Consiglio provinciale scolastico, quale che sia l'indirizzo politico della amministrazione comunale. I maestri non sono tenuti ad impartirlo, se non qualora lo vogliano. Il regolamento 6 febbraio 1908 (del ministro Rava) prescriveva che l'insegnamento fosse impartito a quegli scolari, i cui genitori ne facessero espressa richiesta. Il ministro Gentile ha invertito i termini della disposizione, ordinando che esso venga di regola impartito a tutti, eccetto che agli scolari i cui genitori dichiarino di non volerlo.

La libertà religiosa, rettamente intesa, importerebbe che la scuola fosse assolutamente aconfessionale; salvo ai parenti di far istruire nella religione i figli loro da chi essi ritengano a ciò più idoneo. La quale opinione ebbe il suffragio di uomini di non dubbia fede cattolica, come il Fogazzaro, e fu sostenuta anche da ultimo nella Camera francese dall'abate Lemire. Li ispirava entrambi l'interesse superiore e ben inteso dello stesso insegnamento della religione, che non può non giovarsi di venire sottratto alle passioni e competizioni politiche, e recato nelle sedi ad esso meglio adatte, la casa e la chiesa.

c) *Matrimonio*. La Chiesa cattolica ne aveva fin da antico fatto un sacramento; e così l'istituto era passato negli Stati confessionitici sotto la sua piena autorità. Ed essa era venuta elaborando un proprio diritto matrimoniale, che servì poi di modello a tutti i successivi legislatori laici. In Piemonte, p. e.,

ancora il Codice civile Albertino del 1837 disponeva all'art. 108: « Il matrimonio si celebra giusta le regole, e colla solennità prescritta dalla Chiesa cattolica ». E quanto agli acattolici l'art. 150 diceva: « Gli sponsali ed i matrimoni tra coloro che professano culti tollerati nello Stato sono retti dagli usi e regolamenti che li riguardano ». Ma, a parte tale diversità di regime e la questione se lo Stato poteva disinteressarsi dall'istituto fondamentale per l'ordine delle famiglie, quale è appunto il matrimonio, è da chiedersi anche qui: e gli agnostici, i liberi pensatori?

Fin dal 1580 in Olanda si introdusse una forma facoltativa di matrimonio civile per motivi di tolleranza religiosa; e provvedimenti simili si dovettero prendere anche in altri paesi di mista confessione religiosa. La legge francese già citata dal 1792 istituì per la prima il matrimonio civile come obbligatorio.

In Piemonte la cosidetta legge Siccardi del 9 aprile 1850, abolitrice del Foro ecclesiastico, diceva all'art. 7, che il Governo del Re era incaricato di presentare al Parlamento un progetto di legge inteso a regolare il contratto di matrimonio. Ma le discussioni intorno ai varî disegni, che furono presentati in esecuzione di tale promessa, assunsero in Piemonte una intensità tale da attrarre sul piccolo Stato l'attenzione del mondo. Il Conte di Cavour, difensore del matrimonio civile, si trovò in acerbo contrasto con il fratello maggiore, Marchese Gustavo, che se ne fece oppugnatore. Il Conte Sclopis leggeva al Senato una lettera direttagli dal maggiore giureconsulto del secolo, il Savigny, ove si riprovava il proposito del Governo piemontese. Un fierissimo breve di condanna del professore Nuytz, insegnante di diritto ecclesiastico nell'Università di Torino e fautore del matrimonio civile, lanciava il pontefice Pio IX il 22 agosto 1851. E il 25 giugno del 1852 lo stesso Papa dirigeva al Re una lettera, nella quale chiamava il matrimonio civile semplice concubinato. Finalmente, dopo più di tre lustri dalla fattane promessa, il Codice civile italiano istituiva il matrimonio civile, a datare dal 1° gennaio 1866.

Consentito pur sempre però, ad onta di tale istituzione, il matrimonio religioso ai credenti; ma spogliato di ogni effetto civile. Ciò posto, nulla avrebbero a che vedere con il principio

della libertà religiosa due questioni, quella del *Divorzio* e quella della *Precedenza obbligatoria del rito civile sopra il religioso*, che pure da parti estreme, da cattolici o da anticattolici, furono agitate quali armi di combattimento. Male si considera dai primi l'introduzione del divorzio come un'offesa alla coscienza dei cattolici; poichè lo Stato, che lo abbia introdotto o lo potrebbe eventualmente introdurre, lo fa per ragioni non certo confessionistiche, ma sociali, politiche, giuridiche, ecc.; onde la opposizione dei cattolici potrebbe tutt'al più giustificarsi con la ragione, che, reso dissolubile il matrimonio civile, ne potrebbe derivare un pericolo di fatto (non certo di diritto) alla indissolubilità del matrimonio religioso. E non meno male gli anticattolici vorrebbero imporre l'obbligo ai nubenti di celebrare, e ai sacerdoti di accertarsi che già sia stato celebrato, il matrimonio civile prima di addivenire al rito religioso; quando non fosse obbiettivamente bene accertato, che nubenti poco colti potessero così di frequente e in gran numero cadere od essere tratti nell'errore di credere il semplice rito religioso tuttavia produttivo di effetti civili e di trascurare quindi la celebrazione del matrimonio civile, da produrre un grave turbamento dell'ordine delle famiglie. In fondo, la passione trasse e trae le due parti ad attribuire di fatto un valore, che rispettivamente non dovrebbero riconoscere, ai due istituti da loro avversati: il matrimonio civile e il religioso.

d) *Giuramento*. Il giuramento in tutte le sue forme, promissorio, probatorio, decisorio, ecc., aveva carattere confessionistico, poichè si prestava secondo i riti prescritti dal culto del giurante, invocando cioè la Divinità e posando la mano sui Libri sacri.

La legge 30 giugno 1876 gli ha tolto tale carattere; essendo stata fatta unicamente all'ufficiale pubblico, innanzi cui si presta, l'obbligo di una «previa seria ammonizione sul vincolo religioso che i credenti contraggono dinanzi a Dio»; la quale naturalmente, non costituisce nè una coazione, nè un vincolo per i non credenti.

e) *Beneficenza*. Similarmente a quanto si è osservato più sopra per rispetto all'istruzione, spetta alla Chiesa il vanto di avere, prima che lo Stato avesse acquistata coscienza di questa

sua funzione, assunto su di sè il carico della pubblica beneficenza, curando non solamente le più svariate forme della beneficenza ed assistenza pubblica, ma creando addirittura, come si vedrà meglio a suo tempo, la figura giuridica specifica per il conseguimento di un tale fine, e cioè l'Opera Pia.

Anche quando lo Stato richiamò sotto la sua autorità le istituzioni pubbliche di beneficenza, queste conservarono una spiccata impronta confessionale, non più compatibile con il regime di libertà religiosa. Ond'è che la legge 17 luglio 1890 prescrisse all'art. 78, che la beneficenza venga esercitata verso coloro che vi hanno titolo senza distinzione di culto religioso; fatta eccezione però per quelle istituzioni le quali, per la essenza loro o per esplicita disposizione degli statuti, siano destinate a beneficio dei professanti un culto determinato. A garentire l'applicazione del disposto dell'articolo citato, mirano due disposizioni accessorie: quella, anzitutto, comminante penalità speciali agli amministratori delle Opere pie che lo violino, e poi quella, con cui si escludono dalla amministrazione delle Congregazioni di carità gli ecclesiastici ed i ministri dei culti con giurisdizione e cura d'anime; e ciò per allontanare anche il sospetto, che le loro erogazioni siano fatte dipendere da presupposti confessionistici.

f) *Sepoltura*. Anche il seppellimento dei morti fu considerato di competenza della Chiesa cattolica, ed esso avveniva un tempo o dentro gli stessi edifici di culto o presso le loro mura, e poi in cimiteri appositi, consacrati però secondo il rito religioso. La Chiesa ne escludeva, pertanto, gli acattolici, gli eretici, gli apostali, i scismatici, gli scomunicati, i suicidi, i morti in duello, i bambini non battezzati, e in genere, tutti coloro che erano vissuti in opposizione alle leggi della Chiesa (p. e. usurai); ai quali era concessa tutt'al più una sepoltura non onorata (*sepultura asinina*).

Gli Stati, e così pure il nostro, hanno fatto obbligo ai Comuni di istituire cimiteri comunali senza carattere confessionistico (art. 198, n. 11, del Testo unico della Legge comunale e provinciale); libero rimanendo però alle varie confessioni di istituirne dei proprii, però sotto la vigilanza della pubblica autorità per quanto si riferisce alle prescrizioni sanitarie.

III. - Le *dirette e positive*, infine, sono essenzialmente di due specie.

a) Le più importanti consistono nelle *enunciazioni del principio della libertà religiosa*, così di coscienza come di culto, che si incontrano in tutte le Dichiarazioni dei diritti e in molte Costituzioni, come vedemmo, o magari in Leggi speciali, come, ad esempio, nella Legge di separazione francese del 5 dicembre 1905, il cui articolo 1 dice che la Repubblica assicura la libertà di coscienza e garantisce il libero esercizio del culto.

Manca, come si è ripetutamente detto, una disposizione di tal genere, nel nostro Statuto. Però, sia pure in via indiretta od incidentale, una enunciazione positiva della libertà religiosa si inserì nella Legge delle Guarentigie. Durante la discussione dell'articolo 2 di essa, in cui si comminarono pene speciali contro chi attentava alla persona del Pontefice romano o commetteva contro di lui pubblica offesa od ingiuria, sorse il dubbio, che tale disposto potesse ridondare a menomazione della libertà di discussione in materia di religione. A parare tale eventualità si aggiunse all'articolo 2 un ultimo comma, così concepito: « La discussione sulle materie religiose è pienamente libera ». Questo disposto non ha per altro, come è facile intendere, una portata strettamente limitata intorno al suo punto di partenza, se così possiamo dire, o alla sua causa occasionale; sì bene senza limitazioni di sorta, e cioè a ogni maniera di discussioni religiose. E la enunciazione in esso contenuta riceve ancora un rilievo speciale del carattere della legge, ove è contenuta, poichè alla Legge delle Guarentigie fu riconosciuta la qualità di legge *fondamentale*, siccome si vedrà a suo luogo.

b) E da ultimo si hanno *disposizioni penali* particolari a tutela della libertà religiosa.

Tale è quella contenuta nell'articolo 146 del Codice penale italiano, ove il delitto contro la libertà individuale è ritenuto come aggravato dalla circostanza ch'esso sia stato commesso « per fine o pretesto religioso ».

Il disposto dell'art. 141, che considera il delitto di vilipendio contro chi professi un culto, deve — per le cose dette nel paragrafo precedente — essere preso in considerazione a proposito della libertà di culto, sotto la quale rubrica, del resto, il Codice stesso lo annovera.

§ 35. — Libertà di culto.

I. - Le cose fin qui discorse bastano a mostrare a quali criteri dovrebbe informarsi un regime inteso a sancire e guarentire la libertà di culto.

Prima e suprema cura del legislatore dovrebbe essere di tutelare il libero *esercizio* di quella qualunque convinzione religiosa, non importa se positiva o negativa, della quale fosse già stata assicurata al cittadino la libera *manifestazione* (libertà di coscienza). Di qui due conseguenze. Prima di tutto l'azione legislativa dovrebbe assumere, come punto di partenza, la tutela di quei riti e di quelle cerimonie, in cui si concreta il culto esterno, secondo la prima delle due significazioni, onde la parola è suscettiva; e, come punto di arrivo, la disciplina dei vari culti, intesi nella seconda delle sopraccennate significazioni (p. 199). Ancora. Duplice lo stadio; ma duplice, del pari, la sfera dell'azione legislativa. Poich'essa deve mirare, anche qui, alla tutela tanto delle credenze, diremo così, positive, quanto delle credenze negative, o della miscredenza; e ciò conforme a quanto fu pure più sopra accennato (p. 198).

Invece il legislatore italiano — è forza confessarlo — è venuto meno all'uno e all'altro ufficio; così che l'opera sua si è palesata in questo campo impari alle più indenegabili esigenze della moderna concezione della libertà religiosa, e non immeritevole quindi delle critiche vivaci che le furono rivolte.

1°) Esso ha, di fatti, posposto il primo al secondo dei due stadi soprasegnati. In altri termini, esso ha invertito il rapporto fra l'individuo, professante e praticante un culto, e la collettività, in cui il detto culto si impersona. A quest'ultimo, invero, e non al primo il legislatore si affisa in via principale e diretta. Lo dice la stessa rubrica del Capo del Codice penale, ove di questa materia è trattato (Cap. II, Tit. II, Lib. II), che suona: « Delitti contro la libertà *dei* culti », in luogo di « Delitti contro la libertà *di* culto ». E alla rubrica risponde a pieno il tenore degli articoli. Onde dalla stessa dizione di quello di tali articoli, che più specificamente serve alla difesa della libertà

di culto individuale, e cioè l'art. 141 del Codice penale, risulta all'evidenza la posizione secondaria, che nella formulazione del legislatore ha il diritto dell'individuo. Pene speciali, invero, commina tale articolo contro « chiunque, *per offendere uno dei culti ammessi nello Stato,* pubblicamente vilipende chi lo professa ». Si è detto, che l'inciso non vale punto a designare il *soggetto passivo* del reato, sì bene solo a determinare il *dolo specifico* del reo. Precauzione superflua. Quando si fosse detto semplicemente che punito era chiunque vilipende chi professa uno dei culti ammessi nello Stato, nessuno avrebbe potuto seriamente dubitare della esistenza del dolo specifico e confondere questo con altri reati comuni, ad esempio, con quelli contro l'onore; a quello stesso modo che nell'antecedente art. 139, pur non essendovi espressamente fatta menzione di dolo specifico, esso è però ammesso dalla concorde dottrina. Ond'è a deplorare che, se non l'intenzione, certo la dizione del legislatore consenta che si supponga che in lui permaneva la suggestione dei così detti *reati contro la religione,* soli riconosciuti e puniti nel periodo storico-giuridico, onde si era da poco usciti.

E si noti, che noi prescindiamo affatto dalla grave questione, se si possa considerare tuttavia come vigente il capo III (articoli 16 e 18) dell'antiquato nostro Editto sulla stampa del 26 marzo 1848, il quale parla addirittura di « *reati contro la religione dello Stato e gli altri culti* ». Si noti ancora, che noi ci rifiutiamo di considerare come vigente l'annunziato ultimo Decreto sulla stampa, il quale non parlerebbe più che di « religione dello Stato », lasciando perfino in disparte gli altri culti. È troppo evidente, invero, che, se ai testi legislativi sopraccennati fosse attribuito un qualunque valore, noi ci troveremmo ribalzati di bel nuovo, non solo ad uno stadio molto arretrato, e omai in tutti i paesi civili sorpassato, della concezione dei reati contro i culti, quali reati contro la stessa Divinità, ma addirittura in pieno regime di intolleranza religiosa.

2°) Più grave ancora è il risultato pratico, che da cotesta errata concezione e formulazione legislativa è derivato; e cioè la assoluta mancanza di ogni tutela specifica di quelle cerimonie e di quei riti, in cui si concretano la manifestazione e

l'esercizio, non solo delle credenze positive, ma anche delle negative. Si pensi alle sepolture civili, oggetto della più veemente esecrazione dei credenti; alla cremazione, condannata fieramente dalla Chiesa; alle varie società del libero pensiero e ai relativi congressi; e magari ai riti, ridicoli fin che si vuole, ma per ciò non meno rispettabili, delle loggie massoniche. Queste forme di esercizio della libertà religiosa non trovano altra tutela che nel diritto comune; il che costituisce una disparità di trattamento non indifferente e non giustificabile, in confronto dell'esercizio delle altre forme della libertà religiosa. Esse non sono invero meno soggette, che le credenze positive, agli attentati degli intolleranti e dei fanatici. E pure, per non citare altri, già Massimo D'Azeglio (*Lettera agli elettori*, Firenze, 1864, p. 20), ammoniva, che i principii più elementari « c'insegnano essere ognuno libero di dare o negare fede ad un dato simbolo: e sia l'affermazione come la negazione *meritare uguale rispetto*, quando siano sincere, e senza secondi fini ».

II. - Se tutelato è il *culto*, considerato come entità, collettività o istituzione, che dir si voglia, una domanda si impone: Che cosa si deve intendere, *giuridicamente*, per culto? Evidentemente, non ogni novella congrega di tre amici, la quale — forte del principio romano che *tres faciunt collegium* (il diritto canonico si accontentava anche di meno!) — aspirasse alla qualifica di nuovo culto, e avesse fissato i suoi dogmi, ordinato i suoi riti, elevato i suoi templi e attribuito a uno o più dei congregati la qualità di ministro, potrebbe aspirare alla qualifica giuridica di culto e alla speciale tutela della legge. Nella determinazione di che si debba intendere per culto, agli effetti della disciplina specifica stabilita dall'ordinamento giuridico statuale, una evoluzione — sommamente meritevole di nota — si riscontra nel nostro diritto. Due momenti sono invero da distinguere a tale riguardo.

1°) Prevalse in un primo tempo un criterio di determinazione, e di conseguente discriminazione, tutto quanto storico, e quindi di puro fatto.

Si prese lo spunto dalla frase dell'articolo 3 del Codice albertino del 1837 (cfr. p. 32), passata integralmente nell'articolo 1 dello Statuto del 1848, ove si diceva, dopo dichiarata

la Religione cattolica sola religione dello Stato, che tollerati sarebbero stati gli altri culti *ora esistenti*. Con ciò la tolleranza, e la conseguente tutela, erano ristrette ai culti esistenti *di fatto* in Piemonte nel momento della emanazione della legge (1837-1848), e cioè al Culto israelitico e al Culto valdese. Tale restrizione empirica, ch'era perfettamente giusta sotto il regime del Codice albertino, ch'era pure logica nelle intenzioni di chi dettò l'articolo 1 dello Statuto, non aveva invece più nessuna ragione di sussistere di contro alla estensione concettuale, che, in virtù delle leggi successive, cotesto articolo dello Statuto ebbe man mano a subire, e di contro ancora alla sua stessa estensione territoriale, e cioè alla sua promulgazione in regioni italiane, ove altri culti, oltre ai due sopraricordati, p. e. il greco-unito, godevano da tempo della tolleranza civile. Altrimenti si sarebbe dato di capo in un duplice assurdo: 1° che, da una parte, tali culti avrebbero dovuto sopprimersi, o che, nella migliore delle ipotesi, essi sarebbero rimasti, ad onta dello Statuto e della unità nazionale italiana, come bloccati nelle loro sedi antiche; 2° che, d'altra parte, gli stessi Culti israelitico e valdese non avrebbero dovuto essere tollerati in quelle regioni, nelle quali essi non esistevano al momento che fu promulgato lo Statuto. Senza contare poi, che lo Statuto, legge fondamentale dello Stato, deve considerarsi, non già come limitato nella sua efficacia al momento della sua promulgazione, sì bene come esteso a tutto il tempo, durante il quale esso rimarrà in vigore. Di fronte alla nuova portata dell'articolo 1 dello Statuto, se un qualche valore permanente si volesse ad ogni costo attribuire alla frase storica: *ora esistenti*, non lo si potrebbe fare che intendendo: esistenti in qualunque momento dalla validità dello Statuto.

Eppure il Codice penale del 1859 seguitò a parlare separatamente di reati contro la *religione dello Stato* e di reati contro i *culti tollerati*. E con ciò esso veniva a dar rincalzo a questa duplice diversità di trattamento: 1° che tutelati in modo differente fossero la religione dello Stato e gli altri culti; 2° e che, fra questi medesimi, esclusi da ogni tutela fossero i nuovi culti introdotti in Italia dopo la promulgazione dello Statuto e l'attuazione del regime di libertà religiosa. Tant'è

vero, che ancora nel 1871 la Corte di Cassazione di Torino, in una sua famosa ma molto criticata sentenza del 6 settembre di quell'anno, credette che non potessero invocare la particolare protezione della legge contro gli oltraggi, dei quali erano stati fatti segno, due ministri del nuovo culto denominato Chiesa evangelica-cristiana-libera italiana; e ciò soltanto perchè la detta Chiesa non esisteva ancora al tempo della promulgazione dello Statuto.

2°) Tanto l'una quanto l'altra delle sopraccennate diversità di trattamento di contro alle leggi penali furono tolte di mezzo dal nuovo Codice penale italiano del 1889; il quale, per un verso, non parla più di *religione dello Stato*, e, per un altro verso, non parla nemmeno più di *culti tollerati* (abbandonando una volta per sempre l'odiosa parola); ma dice genericamente, e in modo da comprendere così il culto cattolico come qualunque altro culto, *culti ammessi nello Stato.*

Ma se si deve con soddisfazione rilevare il progresso significantissimo, che sul cammino della vera libertà di religione il nuovo Codice penale veniva per tal modo compiendo (e ciò tanto più in quanto anche le altre leggi, non di carattere penale, adottarono la nuova terminologia); d'altra parte però non si può non riconoscere che con ciò si toglieva ogni fermezza al criterio differenziale fra culti da tutelarsi e culti da non tutelarsi. Poichè un criterio di differenziazione non si poteva pur tuttavia non assumere, come vedemmo più sopra. Ma che cosa si sostituiva all'antico criterio storico ed empirico, che, fra tante mende non più comportabili, aveva però innegabilmente il merito della certezza? *Culti ammessi*, si diceva; ma in base a che si aveva da distinguere fra i Culti ammessi e i non ammessi?

III. - La stessa questione si è presentata in tutti gli Stati moderni. Essi invero, come ebbe a scrivere il Kahl (*Sistema*, § 22, p. 324), ritennero che « il diritto di associazione religiosa è da considerarsi, non già semplicemente come un portato della libertà di coscienza individuale, sì bene come un diritto subiettivo pubblico dei cittadini, di contenuto indipendente, che lo Stato è in facoltà di regolare, in forza del suo diritto sovrano in materia di associazioni ». Ma, d'altra parte, essi

hanno pure ritenuto che la libertà di culto, e cioè questa speciale libertà di associazione, non potesse essere convenientemente regolata, e cioè sufficientemente protetta e insieme sufficientemente contenuta, in base al diritto comune delle associazioni. Ond'essi crearono un regime di diritto singolare per rispetto a cotesta forma qualificata di associazione, che sono i culti. Di qui la imprescindibile necessità di determinare nettamente quando una associazione religiosa si possa considerare come un culto ammesso al godimento di quel regime di diritto singolare, e quando non.

Due sistemi, a tale riguardo, furono attuati.

1°) Quello di una autorizzazione preventiva della associazione religiosa, che aspiri alla qualifica di culto; e ciò tanto in via semplicemente amministrativa, e cioè mercè un atto del potere esecutivo (un tempo, il re in Baviera, il ministro dei culti in Sassonia), quanto addirittura in via legislativa, e cioè mediante una legge speciale (come nelle libere città di Brema e di Lubecca). L'autorizzazione veniva in questi casi concessa solo in base a un esame dei catechismi e degli statuti della speciale confessione, e tenendo inoltre conto del numero e della qualità degli aderenti ecc.

2°) Quello invece molto più diffuso nella stessa Germania, e accolto da noi in Italia, consistente in un riconoscimento successivo e, nel più dei casi, implicito, della qualità di culto a quella associazione religiosa, che tale qualità invochi o contro cui eventualmente essa si debba far valere. In altri termini: libero a tutte le associazioni religiose di formarsi a loro piacimento, e di comportarsi come veri culti, senza bisogno di veruna autorizzazione preventiva. Rimesso però alle autorità amministrative di applicare ad esse, in base ai loro poteri discrezionali, le disposizioni relative ai culti. Riservato, in ogni caso, alla autorità giudiziaria di pronunziarsi circa la qualità di culto, che venga invocata dalla associazione religiosa, o che venga eventualmente ad essa attribuita.

Entrambi i sistemi presentano, rispettivamente, dei pregi e dei difetti. Per esempio: il pregio della determinatezza, quanto al primo; ma insieme il difetto di una intromissione poliziesca e burocratica, che ripugna al concetto di libertà, e

massimamente poi in materia così gelosa e delicata, come è quella della fede religiosa. Il pregio di un maggior rispetto di questa libertà, quanto al secondo sistema; ma insieme il difetto di una possibile diversità di pronunciati, per cui non è escluso che una data associazione religiosa sia riconosciuta come culto in un luogo e non lo sia in un altro luogo. Questo accadde in Italia alla cosidetta Armata della salute, che si vide riconosciuta la qualità di culto e di conseguenza concessa la relativa tutela giuridica, dalla Corte di cassazione di Torino con sentenza del 27 maggio 1892; e per contro denegata tale qualità e rifiutata tale tutela dalla Corte di cassazione di Roma, con sentenza del 30 novembre 1903.

§ 36. — Il Regime dei Culti ammessi.

I. - Il regime di diritto singolare, o privilegiato, che gli Stati moderni credettero necessario di attuare per rispetto all'esercizio dei Culti ammessi, comprende, al pari di ogni altro regime di eccezione, dei *privilegia favorabilia*, come dicevano i vecchi giuristi, e dei *privilegia odiosa*; vale a dire, disposizioni di particolare tutela e, insieme, disposizioni di particolare vigilanza e limitazione.

II. - *A.* Le disposizioni della prima specie riguardano, come bene ha distinto il Florian (*Delitti contro la libertà*, 2ª ed., 1923) o gli Atti, o le Persone, o le Cose del culto.

a) *Atti.* L'articolo 140 del Codice penale punisce la *turbatio sacrorum*, e cioè commina determinate pene contro « chiunque, *per offendere uno dei culti ammessi* nello Stato, impedisce o turba l'esercizio di funzioni o cerimonie religiose », aggiungendo una aggravante « se l'atto sia accompagnato da violenza, minaccia o contumelia ».

b) *Persone.* Esse possono essere o semplici Fedeli o Ministri del culto.

α. Il già ricordato articolo 141 dello stesso Codice dice: « Chiunque, *per offendere uno dei culti ammessi* nello Stato, pubblicamente vilipende chi lo professa, è punito, a

querela di parte, con la detenzione sino ad un anno e con la multa da lire cento a tremila ».

Se non che, questo mal congegnato articolo ha dato luogo a ben altri dubbi e dispareri, che quelli stessi più sopra accennati (cfr. p. 209). Scrive a proposito di esso uno dei più autorevoli nostri penalisti, il Manzini (*Trattato* ecc., IV, n. 1108): « Ciò che si tutela non è un diritto subiettivo, non è un diritto individuale di libertà, ma *la libertà individuale di fede come principio politico accolto dallo Stato* ». Cosicchè soggetto passivo del reato non sarebbero nè il *culto* nè il *fedele*, sì bene lo *Stato*; e protetto sarebbe quindi il *diritto obbiettivo* da esso creato, non il *diritto subiettivo* o del culto o del fedele. Di fatti, prosegue lo stesso Manzini, solo mediante l'attuazione del principio politico accolto dallo Stato, e cioè « mediante l'applicazione impersonale del diritto obiettivo, se ne avvantaggia, per riflesso, anche l'*interesse* (e non *diritto* in senso proprio) dell'individuo ».

Innegabilmente, ponendo l'articolo citato che il reato, in esso contemplato, deve essere commesso *pubblicamente*, apre l'adito a pensare, che si tratti di reato che interessi l'intiera società, e per essa lo Stato. Ma, d'altra parte, questo argomento è controbilanciato pienamente dalla richiesta, che lo stesso articolo pone, della *querela di parte*, che fa pensare invece a reato che interessi un singolo: culto o fedele.

Bisogna, a nostro avviso, levarsi al di sopra di coteste disquisizioni letterali, poco concludenti di contro a un articolo, rispecchiante la più deplorevole incertezza non soltanto di termini, ma di concetti; e considerare la questione nel più vasto quadro dell'evoluzione storico-giuridica. Due correnti o, se si vuole, due epoche sono da distinguere in questa relativamente ai delitti contro la libertà. La prima fa capo al Codice penale francese del 1810 (seguito, p. e., dal nostro Codice penale sardo del 1859, e da altri Codici), il quale considerava in genere i reati contro la libertà quali *délits contre la chose publique*, e poneva poi i reati da esso denominati « entraves au libre exercice des cultes », sotto la rubrica dei « crimes et délits contre la paix publique ». La seconda, che fa capo al Codice penale germanico del 1871 (ricalcato sul

Codice prussiano del 1851, e tolto poi a modello da altri Codici), il quale poneva per contro i crimini e delitti contro la libertà di religione sotto distinta rubrica, considerandola quindi quale un bene giuridico individuale, di spettanza della persona, indipendentemente dalla costituzione politica (1).

Orbene, di importanza decisiva è il rilievo, che il Codice penale italiano ha toccato, in confronto di tutti i codici precedenti, l'estremo limite in cotesta individuazione dei delitti contro la libertà, che esso per il primo ha tutti quanti raggruppati sotto un unico titolo. E quale fosse, ciò facendo, l'intento del legislatore risulta nella maniera più esplicita da queste parole della Relazione del ministro proponente, onorevole Zanardelli: « Il concetto fondamentale, cui s'informa il nuovo Codice, quello si è di riferire in genere al diritto naturale di libertà le disposizioni, che il Codice sardo del 1859 riferiva alle guarentigie sancite dallo Statuto ». Soggiungeva, che l'aver collocato tali reati dopo quelli, che compromettono la sicurezza dello Stato, non poteva togliere al diritto di libertà l'intima essenza che lo fa derivare non da creazione politica, ma da prerogativa connaturale all'uomo. E conchiudeva: « Parimente devonsi considerare dal punto di vista di una *lesione della libertà* gli attacchi al diritto di professare quella fede religiosa che meglio si confà al sentimento ed alle convinzioni di ciascun cittadino ».

Alla stregua del nostro diritto vigente crediamo quindi non possa reggere l'opinione di quegli autori francesi, i quali, ligi al loro Codice, qualificano i reati contro i culti quali « man-

(1) Da ciò si è potuto, non senza fondamento, dedurre da alcuni autori, come dal Florian (*Op. cit.*, p. 103), che le legislazioni di tipo francese « considerano cotesta libertà (di religione) come un *diritto derivante o riconosciuto dallo Stato* »; mentre le legislazioni di tipo germanico « la riguardano quale un *bene giuridico congenito e naturale all'uomo* ». Risultato perfettamente inverso a quello, a cui i due paesi sono pervenuti nella configurazione costituzionale dei diritti di libertà (cfr. sopra, §§ 27 e 28). Risultato quasi paradossale cotesto netto scambio di posizioni tra la Francia e la Germania, cotesta specie di *chassé-croisé* sul terreno della tutela dei culti; ma non unico paradosso, quando si rammenti quanto già fu osservato sopra a p. 154.

quements envers l'autorité publique »; o di quegli autori germanici, i quali, ad onta del loro Codice, considerando la religione come cosa di interesse generale e come uno dei principii fondamentali della vita nazionale, collocano i reati, di cui ci occupiamo, nella categoria di quelli che ledono beni giuridici di spettanza collettiva; oppure ancora di quegli autori italiani, p. e., il Carrara, che li poneva fra i *delitti sociali*, poichè anch'egli considerava la religione quale un bene giuridico di spettanza collettiva. Ora in questa categoria, fatalmente, dovrebbe ridursi anche la teoria del Manzini, ad onta della sua diversa e più corretta formulazione scientifica, e ad onta ch'egli si dimostri tutt'altro che propenso a una qualsiasi permanenza, sia anche indiretta, parziale e quasi solo larvata, dagli antichi delitti di religione.

Stimiamo quindi che si debba ritenere, sulle orme di alcuni fra i penalisti germanici, come il Liszt (*Trattato*, § 117) o fra i canonisti, come il Kahl (*Delitti di religione*, 1906, p. 102), che si tratti qui di delitti contro un diritto del singolo, il quale diritto è elevato, al dire di quest'ultimo, a *diritto pubblico subiettivo*. In questo senso fondamentalmente anche il Rocco (*L'oggetto del reato e della tutela giuridica penale*, 1913, p. 509); il Noseda (*Dei delitti contro la libertà*, 1909, p. 326); il Florian (*Op. cit.*, p. 135 e p. 155).

β. Duplice la tutela che il Codice penale attribuisce ai Ministri del culto: 1° quella, cioè, dell'art. 142, che punisce chiunque, *per disprezzo di uno dei culti ammessi*, usa violenza contro il ministro del culto o lo vilipende; 2° quella dell'alinea dello stesso art. 142, che aggrava la pena fissata per qualunque altro delitto se commesso contro il ministro di un culto, *nell'esercizio o a causa delle sue funzioni*.

Anche sotto altri rispetti la condizione giuridica dei Ministri dei culti risulta privilegiata. Per esempio, essi possono essere membri della Commissione comunale per la revisione delle liste elettorali (legge del 1919, art. 13, n. 2).

c) *Cose*. Duplice la loro tutela penale: 1° quella del già citato art. 142, che punisce « chiunque, per disprezzo di uno dei culti ammessi nello Stato, distrugge, guasta, o in altro modo vilipende in luogo pubblico cose destinate al culto »; 2° quella

dell'art. 143, che punisce « chiunque nei luoghi destinati al culto, mutila o deturpa monumenti, statue, dipinti, lapidi, iscrizioni ecc. ». Lo stesso Codice penale (art. 403, 424 e 425) aumenta le pene, comminate per i delitti contro la proprietà e per i danneggiamenti, quando si tratti di cose destinate al culto.

Anche sotto altri rispetti la posizione giuridica delle cose inservienti al culto risulta privilegiata. Per esempio: i fabbricati destinati all'esercizio dei culti sono esenti dalle imposizioni gravanti la proprietà immobiliare; e il Codice civile accorda loro particolari esenzioni quanto alla comunione coatta (art. 556) e quanto alle distanze (art. 572).

III. - *B.* I limiti posti, in via particolare, alla libertà dei culti, si riferiscono anch'essi o agli Atti, o alle Persone, o alle Cose.

a) *Atti.* La legge di pubblica sicurezza del 1888, artt. 7-8, dispone che « chi promuove o dirige cerimonie religiose, o altro atto di culto fuori dei luoghi a ciò destinati, ovvero processioni ecclesiastiche nelle pubbliche vie, deve darne avviso, almeno tre giorni prima, all'autorità locale di pubblica sicurezza »; e soggiunge che « il contraventore è punito con una ammenda fino a lire cento ». La autorità suddetta può vietare, per ragioni di ordine e di sanità pubblica, gli atti e le processioni, di cui sopra.

b) *Persone.* Bisogna distinguere, anche qui, tra i semplici Fedeli e i Ministri del culto.

α. Quanto ai semplici Fedeli, il Codice penale (art. 437), punisce « chiunque contro il legale divieto dell'autorità competente promuove o dirige cerimonie religiose fuori dei luoghi destinati al culto, ovvero processioni religiose nelle piazze o vie pubbliche ».

β. Quanto ai Ministri del culto incomparabilmente più ricco è il sistema dei freni posti alla loro azione, in ragione appunto del maggior pericolo, che questa può presentare se rivolta a fini contrarii alle leggi, per la maggior forza morale onde il Sacerdote dispone.

1° Intanto, il Codice penale punisce (art. 438) « il ministro di un culto, che esercita funzioni di culto esterno

in opposizione a provvedimenti lealmente dati dall'autorità competente ».

2° La legge elettorale politica del 1919 (art. 115) punisce i ministri del culto, che « con allocuzioni o discorsi in luoghi destinati al culto o in riunioni di carattere religioso o con promesse o minaccie spirituali, si adoperano a costringere gli elettori a firmare una dichiarazione di presentazione di lista di candidati od a vincolare i voti degli elettori a favore od in pregiudizio di determinate liste o di determinati candidati o ad indurli all'astensione ». La stessa legge (art. 96) dichiara ineleggibili gli ecclesiastici aventi cura d'anime ecc.

3° Tutto un complesso di disposizioni il Codice penale pone poi nel Titolo III, che riguarda i Delitti contro la pubblica amministrazione, raggruppandole in un apposito Capo (V) sotto il titolo: « *Degli abusi dei ministri dei culti nell'esercizio delle proprie funzioni* ». Punito è invero il ministro di un culto in questi casi, e cioè quando:

« *nell'esercizio delle sue funzioni,* pubblicamente biasima o vilipende le istituzioni, le leggi dello Stato o gli atti dell'autorità » (art. 182);

« *prevalendosi della sua qualità,* eccita al dispregio delle istituzioni, delle leggi e delle disposizioni dell'autorità, ovvero all'inosservanza delle leggi, delle disposizioni dell'autorità o dei doveri inerenti ad un pubblico ufficio » (articolo 183);

« *prevalendosi della sua qualità,* induce alcuno ad atti o dichiarazioni contrarie alle leggi, in pregiudizio dei diritti in virtù di esse acquistati » (art. 183, *alinea*);

« *prevalendosi della sua qualità,* commette un delitto diverso dai precedenti », nel qual caso la pena stabilita per il delitto commesso è aumentata.

c) *Cose.* Una sola limitazione, e riguarda il suono delle campane, essendo dall'articolo 457 del Codice penale punito « chiunque, mediante abuso di campane, disturba le occupazioni o il riposo dei cittadini o i ritrovi pubblici ».

§ 37. — L'Uguaglianza dei Culti.

I. - Fin dal primo atto di libertà religiosa che il Mondo cristiano conosca, l'Editto di Milano del 313, tre momenti, già lo vedemmo (cfr. sopra, p. 113 e seg.), dovettero essere presi in considerazione dal legislatore, dei quali il terzo riguarda la figura e la posizione giuridica degli Istituti di culto.

Nelle funzioni e cerimonie religiose non si esaurisce, invero, l'azione di tali istituti; ma essi debbono, per il raggiungimento dei loro fini e per la continuità dell'opera loro, atteggiarsi ad Istituti di diritto. Di qui una duplice conseguenza. Da una parte, tali Istituti debbono, come qualsiasi altra collettività d'uomini mirante ai più svariati scopi, foggiare la loro interna costituzione e regolare la loro amministrazione a seconda dell'ordinamento giuridico degli Stati, in cui essi vivono. E da un'altra parte, gli Stati — dopo aver concesso a tutti la piena libertà religiosa — debbono applicare ancora a tali Istituti una ulteriore disciplina di diritto, a similitudine di ciò ch'essi fanno verso ogni altra istituzione esistente nel loro territorio. Un solo esempio. Tali Istituti di culto pretendono di possedere beni, di amministrarli e di devolverli al raggiungimento dei loro intenti. Con questo, è evidente, essi entrano a pieno — ad onta del loro carattere trascendente e dei loro fini oltremondani — nel bel mezzo del commercio giuridico quotidiano, anzi dei rapporti più concretamente e prettamente patrimoniali; e debbono, di necessità, sottostare alle norme di diritto comune, od eventualmente di diritto particolare, con cui ogni Stato tale commercio e tali rapporti regola.

II. - Orbene, una forte corrente di opinione mise fin dai primordi del regime liberale e mette tuttora innanzi la pretesa, che tale disciplina giuridica debba essere, in tutto e per tutto, la stessa per tutti quanti i culti ammessi nello Stato. Si reclama, cioè, quella, che gli Anglosassoni chiamano *Equality* ed i Tedeschi *Parität*; e cioè l'assoluta uguaglianza di posizione giuridica e la parità perfetta di trattamento rispetto

a tutti i culti. Le collettività religiose più grandiose e più compatte, le storiche chiese aventi una esistenza più volte secolare e una potenza di azione incalcolabile, dovrebbero quindi essere poste sopra una medesima linea, con le collettività più insignificanti, le confessioni religiose di più recente formazione e di più debole struttura. In Italia, per esempio, non mancano dissidenti e miscredenti, i quali considerano come un attentato alla loro libertà religiosa il trattamento di eccezione, che lo Stato italiano credette di dover fare alla Santa Sede; e reclamerebbero, di conseguenza, che il Sommo Pontefice fosse trattato allo stesso modo che un ministro di qualunque altro culto.

Di fatti, pareggiare giuridicamente due cose, delle quali una massima e l'altra minima, non si può evidentemente, se non elevando la minima allo stesso livello della massima, oppure, inversamente, riducendo la massima al livello della minima. Nessuno ha osato, si comprende, accampare la pretesa che le più minuscole collettività religiose siano ammesse al trattamento, p. e., della Chiesa cattolica. La pretesa inversa invece fu propugnata: si abolisca il trattamento di eccezione fatto alle maggiori Chiese, e in Italia appunto alla Cattolica.

III. - Se non che, cotesta questione generica di assoluta eguaglianza e di perfetta parità, ne implica un'altra tutto specifica di relazioni fra lo Stato e le Chiese. Lo Stato, invero, non potrebbe ridurre tutte le Chiese a un regime comune, già lo dicemmo, attribuendo a tutte un identico trattamento di eccezione, e cioè di particolare favore, ma insieme di particolare vigilanza. Vale a dire: regolando la sua intromissione nel governo dei diversi culti secondo una misura unica od esattamente identica. Lo Stato non potrebbe raggiungere cotesto intento di assoluta eguaglianza e di perfetta parità, se non per la via opposta, e cioè mediante una radicale negazione di ogni sua ingerenza, disinteressandosi cioè pienamente di tutte le Chiese ed ignorandole del tutto.

Ma in tale suo atteggiamento si concreterebbe appunto il famoso sistema della *Separazione fra lo Stato e la Chiesa* (1).

(1) Questa almeno è l'opinione più diffusa, sopratutto in Italia, circa

E, di fatti, gli scrittori degli Stati Uniti dell'America del Nord, e cioè del paese, che primo e solo, fino al termine dello scorso secolo — siccome vedremo — attuò il sistema separatistico, esaltavano appunto per ciò la loro patria come la sola patria della vera libertà religiosa, e condannavano tutti i paesi dell'Europa, che tale sistema non avevano adottato, come paesi di semplice tolleranza. Dice il più autorevole di essi (Schaff, *I progressi della libertà religiosa*, 1889): « La teoria dell'Europa medioevale era *intolleranza e persecuzione*; la teoria della moderna Europa è *tolleranza*; la teoria dell'America del Nord è *libertà ed eguaglianza religiosa* ».

Per vedere quanto ci sia di vero in tutto questo, è necessario studiare le origini e il contenuto dei nuovissimi sistemi di Relazioni fra lo Stato e la Chiesa, prodotti dall'attuazione del principio della Libertà religiosa, e più particolarmente di quel Sistema separatistico, il quale, attuato già parzialmente anche in Europa ai primi di questo secolo, vi è diventato — dopo la grande guerra — il sistema e il problema politico-ecclesiastico di attualità.

---

l'essenza del *Sistema separatistico*. Vedremo a suo luogo quanto essa sia attendibile, e quali concezioni le siano state opposte.

SEZIONE II.

STATO E CHIESA IN REGIME DI LIBERTÀ RELIGIOSA

PREMESSE.

I nuovissimi Sistemi di Relazioni fra lo Stato e la Chiesa scaturiscono da quella medesima duplice fonte, da cui scaturì l'idea della Libertà religiosa e che già ponemmo in luce a suo tempo (cfr. § 18). È quindi necessario che noi ci rifacciamo ancora una volta indietro a ricercarne le origini più remote.

Tali sistemi sono quello della *Separazione fra lo Stato e la Chiesa*, e quello del *Giurisdizionalismo liberale*. Il primo fa capo al *movimento anabattistico*. Il secondo al *movimento sociniano*. Consideriamoli partitamente.

CAPO I.

LA SEPARAZIONE FRA LO STATO E LA CHIESA

A. IL SEPARATISMO COME IDEA.

L'idea che l'unione secolare fra lo Stato e la Chiesa, la quale era comune a tutti gli antichi sistemi, debba essere rotta; e che i due istituti, di conseguenza, debbano vivere separati e svolgere la loro azione senza che l'uno si impacci

dei fatti dell'altro, fu messa innanzi partendo da punti di vista e tendendo a fini molto diversi. E cioè:

a) dal punto di vista *della indipendenza della Chiesa*, e mirando esclusivamente, o quanto meno, essenzialmente a propugnare gli interessi della religione, fuori, sopra e anche, eventualmente, contro gli interessi dello Stato;

b) dal punto di vista *della autorità dello Stato*, e mirando ad affrancarne l'azione da ogni ingerenza ecclesiastica, e quindi con uno spirito di indifferenza, di diffidenza, se pure non di netta ostilità verso la religione;

c) dal punto di vista *della libertà per tutti*, e cioè mirando a un regime di libertà e di reciproca indipendenza, profittevole così allo Stato come alla Chiesa.

Si intende, che per entro a ognuna di coteste correnti si riscontrano sfumature infinite di opinioni; cosicchè la nostra recisa classificazione va intesa *cum grano salis*.

§ 38. — Le Correnti separatistiche antistatali.

I. - Le correnti di indifferenza, di diffidenza e di disprezzo verso lo Stato, serpeggianti nell'antica Chiesa (cfr. sopra, p. 48), riemersero, dopo la Riforma protestante, presso quelle sette, che con maggiore passione si erano proposte una restaurazione radicale dell'antica Cristianità. E segnatamente presso gli Anabattisti germanici (cfr. sopra, p. 82). Essi volsero il loro piccone demolitore contro la imponente costituzione giuridica e gerarchica, che la Chiesa era venuta costruendosi nei secoli, e ch'essi condannavano come contraria alla semplicità evangelica delle primitive comunità cristiane. Ma sopratutto contro lo Stato si avventarono. Per essi, come già per Agostino, esso è opera malefica e diabolica. Cosicchè, applicando l'insegnamento di Tertulliano ed appartandosi quindi da ogni partecipazione alla vita pubblica, essi rifiutavano le magistrature, la milizia, il giuramento, ecc. Il loro maggiore teorista, Balthasar Hubmajer, sostiene che la vera Chiesa non può assolutamente trovarsi là, dove il reggimento civile e lo spirituale sono uniti. Il loro ideale è pertanto, come dimostrò

nel suo libro fondamentale su questo argomento il Rothenbücher (*La Separazione dello Stato e della Chiesa*, 1908), una Chiesa perfettamente libera e separata dallo Stato.

II. - Per influsso di coteste concezioni di origine anabattistica, secondo il Rothenbücher, oppure in modo spontaneo e cioè affatto indipendente da esse, come sostiene il Burnage (*Gli antichi Dissidenti inglesi secondo le più recenti ricerche*, 1912), il Separatismo si innestò saldamente presso le fazioni politico-ecclesiastiche inglesi, rampollate dal Calvinismo e che ne formarono, al dire del Rieker, l'ala sinistra; e cioè presso i cosidetti Congrezionalisti e Indipendenti. Per tal modo, le concezioni separatistiche trasmigravano della Riforma germanica e dalla Riforma franco-svizzera, alla Riforma inglese, e cioè nel Mondo anglo-sassone, ove esse dovevano poi trovare il loro pieno svolgimento teorico e le loro prime e più originali applicazioni pratiche.

Il concetto fondamentale del Congrezionalismo è questo: ogni comunità di magari solo due Cristiani, che professino in tutto e per tutto, e cioè anche nelle minime particolarità, una fede comune, può costituire una congregazione o chiesa, di per sè stante, senza dipendenza di sorta da qualsivoglia autorità o gerarchia di vescovi o di principi. Cotali Cristiani si reggono, difatti, in base a un puro contratto con Dio o con se stessi, impegnandosi a non riconoscere altro governo che quello di Dio. Roberto Browne il fondatore del Congrezionalismo, predicava: « la Chiesa non deve dipendere che da *Cristo*, ogni forma di dominazione dello Stato sulla Chiesa è dominazione dell'*Anticristo* ».

L'Indipendentismo inglese, che fu una figliazione del Congrezionalismo, raccoglieva sotto di sè tutta la massa dei perseguitati dalla Monarchia e dalla Chiesa ufficiale. Il loro più insigne teorista fu il grande autore del *Paradiso perduto*, Giovanni Milton; il quale in numerosi scritti propugnò, con accesa eloquenza, il diritto di ogni confessione religiosa a una piena libertà, e quindi a una piena indipendenza dallo Stato, e cioè alla *Separazione*. Egli è anzi il primo e più deciso assertore del lato, diciamo così, finanziario del principio della separazione; il quale si impose poi sempre, come

uno degli aspetti più caratteristici ed essenziali del sistema, quante volte si trattò di tradurlo in pratica. Egli fu, invero, il primo assertore della necessità di secolarizzare l'intero patrimonio ecclesiastico formatosi per liberalità di principi e di privati, di volgerne i proventi a scopi di pubblica utilità, e di lasciare alle libere contribuzioni dei fedeli tutto ciò che si attiene al sostentamento del culto e dei suoi ministri.

Quando gli Indipendenti, capeggiati da Oliviero Cromwell, fecero in Inghilterra la grande Rivoluzione puritana del principio del seicento, che riuscì ad abbattere la Monarchia, appoggiata dalla Chiesa ufficiale o stabilita, come dicono gli Inglesi, e ad impadronirsi dello Stato, il Milton fece ogni sforzo per indurre il Cromwell ad una piena attuazione del sistema ecclesiastico propugnato dal loro partito, e cioè ad una piena Separazione. Ma il Cromwell, che aveva oramai la responsabilità del governo e valutava meglio le ineluttabili necessità storiche e pratiche del proprio paese, non volle dare al problema una soluzione così radicale. Egli concesse, bensì, larga libertà ai Dissidenti; ma conservò la Chiesa ufficiale o stabilita. La soluzione, da lui accolta allora, rimase la definitiva; tant'è ch'essa dura pur tuttavia in Inghilterra. Gli sforzi, non mai smessi dai Dissidenti inglesi per ottenere quello che colà si chiama il *Disestablishment*, e cioè lo spodestamento della Chiesa stabilita, il che val quanto dire la Separazione fra lo Stato e la Chiesa, non vi ottennero fin qui che molto tardivi e molto parziali successi: nel 1869 in Irlanda e nel 1914 nel Paese di Galles.

III. - Maggior fortuna ebbe il Sistema separatistico allorchè Congrezionalisti di origine inglese si trasferirono nell'America del Nord. Costoro, desiderosi di poter attuare a pieno in una terra vergine il loro ideale di vita cristiana, dall'Olanda, ove si erano dapprima rifugiati, si imbarcarono per l'America sul naviglio dal nome omai storico di *May flower* (Fiore di maggio), e approdarono nella Baia del Massachusettes il 6 di settembre 1620. Colà questi cosidetti *Pellegrini* fondarono la prima delle Colonie puritane, la quale, secondo il loro dire, doveva essere il vero regno di Cristo (cfr. sopra, p. 56). E in realtà, la Bibbia fu dichiarata statuto fondamen-

tale di quella Colonia; e nelle congregazioni dei coloni si decidevano al tempo stesso le faccende civili e le ecclesiastiche.

Si avverava così il fenomeno, in apparenza paradossale ed inesplicabile, che quegli stessi uomini, i quali in Europa avevano propugnato con ogni loro forza il sistema della *Separazione*, attuassero, non appena ebbero le mani libere, un sistema di vera *Teocrazia*.

Con profonda penetrazione di cotesti complessi fenomeni della psicologia collettiva e della storia religiosa, il Rieker ha posto in chiaro, come per tutte le confessioni rampollate dal grande ceppo del Calvinismo i due sistemi in apparenza opposti della Teocrazia e del Separatismo siano invece strettamente collegati e quasi correlativi; così che essi si alternano a seconda delle circostanze e a seconda dei tempi. Ideale primario di tutte coteste confessioni è la Teocrazia. Ed esse l'attuarono a pieno, come già aveva fatto Calvino in Ginevra (cfr. p. 58), sempre che fosse loro dato. Ma quando questo loro ideale si mostrava inattuabile, esse si ripiegavano immediatamente verso un ideale secondario o subordinato, e cioè verso il Separatismo.

Allo Stato, si direbbe che esse pongano il dilemma: — o piegarsi supinamente innanzi alla Chiesa, informando scrupolosamente ai dettami di essa tutte le sue leggi e l'intiera sua azione e, accordandole, senza discutere, l'appoggio della sua forza materiale; oppure tirarsi completamente in disparte e non immischiarsi più nelle cose religiose, riconoscendo così la sua assoluta incompetenza per rispetto a queste. In altre parole, il dilemma era: o Teocrazia o Separatismo. Ogni termine intermedio era soppresso.

Ma il trapasso non può essere soltanto, e non fu di fatti sempre, dalla Teocrazia al Separatismo; ma anche, e cioè di bel nuovo, dal Separatismo alla Teocrazia. E questo fu appunto quanto fecero quei Coloni americani. Se non che, più tardi, quando, formatosi un organismo statuale superiore alle singole Colonie, e cioè la Federazione sorta dalla guerra d'indipendenza della fine del secolo XVIII, la persistenza delle varie Teocrazie coloniali, fra loro nemiche, perchè sorte da confessioni differenti, fu resa impossibile, l'America del Nord

rifece ancora il trapasso nel primitivo senso; e cioè da quelle varie Teocrazie coloniali a quel Separatismo federale, che tuttora vi dura (cfr. sotto § 41).

Il sistema separatistico era stato in America attuato fin dagli inizi dal grande apostolo della libertà religiosa Ruggero Williams (cfr. sopra, p. 106), nella colonia da lui fondata; ma partendo, come vedremo, da una concezione assai diversa di tale sistema (cfr. sotto, p. 232).

IV. - Nel secolo XIX, in Europa, il sistema della Separazione, considerato dal punto di vista della religione e della Chiesa, si fa innanzi in ambienti nazionali e spirituali molto differenti. Nel seno del ***Protestantismo liberale***, innanzi tutto, e tanto nel Protestantismo di lingua tedesca, quanto in quello di lingua francese, come frutto del cosidetto ***Individualismo religioso***.

Nel Protestantismo germanico emerge la grande figura del teologo e filosofo Federico Schleiermacher, il quale, già in uno scritto apparso nel 1799 e poi in varii altri successivi, reagendo contro il Razionalismo dominante in quell'epoca e contro i sistemi di assoggettamento allo Stato della Chiesa considerata quale una pubblica istituzione, sostiene che la religione è un bene essenzialmente ed esclusivamente individuale. Per entro alle chiese ufficiali non esiste possibilità di liberamente estrinsecare quel sentimento intimo ed eminentemente personale, che è la religione; ma ogni manifestazione vi è coartata per ogni verso da precetti e preconcetti d'ogni specie. L'origine di tale funesta degenerazione della Chiesa è da ricercarsi, secondo lo Schleiermacher, nel sistema del cosidetto ***Staatskirchentum*** (cfr. p. 44), e cioè nel Giurisdizionalismo. Tutte le volte che un principe ha fatto della Chiesa una istituzione pubblica dello Stato, con privilegi e importanza politica, è stata decretata la rovina della Chiesa. Tale atto sovrano agisce sulla Chiesa, egli dice, come la mitica testa di Medusa, che tutto pietrificava non appena appariva. La Chiesa, invero, è costretta a restituire allo Stato i servizi, che ne ritrae, e cioè a ricevere dallo Stato istruzioni, incarichi ed imposizioni. E tutto questo a prezzo della sua libertà e con una sua vera degenerazione. La sia finita una

buona volta, esclamava conchiudendo lo Schleiermacher, con cotesta unione fra la Chiesa e lo Stato!

La concezione del filosofo tedesco non ebbe però grande seguito in Germania; ove, con il prevalere della filosofia di Hegel (cfr. sopra, p. 141), anche nel campo della religione il predominio sconfinato dello Stato venne posto come un dogma.

Nel Protestantismo francese la figura più eccelsa è quella del letterato e teologo svizzero Alessandro Vinet; le cui idee (che è dubbio s'egli abbia derivate dallo Schleiermacher o concepite indipendentemente da questi) ebbero e nel suo paese e anche altrove, come si vedrà, molto maggior seguito di quelle del tedesco. In un suo primo libro, apparso nel 1826, ed intitolato: *Sulla libertà del culto religioso*, anche il Vinet sostiene che la religione è una cosa tutta ristretta fra l'uomo e Dio; e che di conseguenza il culto non è punto cosa sociale o civica, ma tutta quanta interna ed individuale, vale a dire un *sentimento del cuore*. Ed ogni culto, per derivare veramente dal cuore, deve essere sopra ogni altra cosa libero. Il Vinet distingue, pertanto, la società civile e la società religiosa come quelle che nulla hanno a che fare tra di loro. La prima è sorta dalla necessità fisica; e la mantiene unita la coazione esteriore. Nulla di simile, quanto alla società religiosa, che è sorta unicamente da una comunione di sentimenti, per un impulso interno, superiore ad ogni bisogno terreno, o, se meglio si vuole, che è sorta da un solo bisogno, quello dell'immortalità. Le due società debbono, di conseguenza, essere indipendenti l'una dall'altra, e gli organi dell'una non debbono intromettersi nelle faccende dell'altra. L'ecclesiastico deve cessare quindi dal figurare come pubblico ufficiale. Le associazioni religiose debbono essere perfettamente libere di organizzarsi a loro piacimento; e la scelta dei loro pastori deve essere ad esse pienamente rilasciata. Le sue idee il Vinet tornò poi a svolgere e precisare più tardi, polemizzando specialmente contro gli scrittori germanici, in uno scritto intitolato: *Saggio sulla manifestazione delle convinzioni religiose e sulla separazione della Chiesa e dello Stato*, 1842. Nel quale dimostra che tale separazione non

importa punto che lo Stato si disinteressi delle cose della religione.

Il movimento separatistico, rimasto da allora in poi sempre vivo nel Protestantismo svizzero e francese, fa capo al Vinet. Di lui « on peut dire qu'il fut le théoricien de la séparation de l'Église et de l'État, dans les Églises protestantes de langue française », scriveva Aristide Briand nella sua Relazione della legge francese del 1905. Ma anche fuori del Protestantismo il suo insegnamento trovò aderenti. E il più famoso di questi fu certamente, come vedremo, il Conte di Cavour. Di qui l'importanza che hanno per noi le idee del Vinet.

V. - Il *Cattolicismo liberale* vide sorgere nel suo seno un movimento pressochè sincrono a quello del Protestantismo liberale, ma con forme assai differenti e sommamente caratteristiche.

Iniziatore ne fu l'abate Felicité de Lamennais (o de la Mennais). Nella sua veemente predicazione antistatale sono da distinguere due momenti: quello anteriore e quello posteriore alla Rivoluzione di Francia del luglio 1830.

Il suo punto di partenza fu un Papismo od Ultramontanismo, come allora si diceva, così assoluto, intransigente ed aggressivo, da poter venire correntemente designato da alcuno dei suoi recenti biografi, come lo Spuller o il nostro Chiala, come una vera Teocrazia. L'esaltazione teocratica lo spinse fino ad una statofobia, o monarcofobia, così violenta, da rasentare l'anarchia e da non scapitare punto in paragone dei vecchi Monarcomachi (cfr. sopra, pp. 121 e 174); dei quali non faceva se non riprodurre la dottrina fondamentale, allorchè scriveva, che: « il popolo può e deve, secondo le leggi della società spirituale, usare della forza per difendere il suo vero sovrano, Gesù Cristo, e ricostituirsi cristianamente ». I suoi libri di questo primo periodo sono tutti un passionato attacco contro il Gallicanesimo (cfr. sopra, p. 44) ed una non meno appassionata difesa del Sistema papale (p. 56). Egli diceva che in Francia lo Stato era diventato ateo, e la religione una semplice materia di amministrazione. Eccitava quindi i Vescovi francesi a rifiutare gli onori e gli stipendi dello Stato e a

stringersi intorno alla Santa Sede. Nulla invero di più dannoso per la Chiesa, egli diceva, che la protezione dei governi, « car le bras, qui s'étend pour la défendre, s'efforce presque toujours de l'asservir ».

La rivoluzione del luglio 1830 fece fare al Lamennais quel trapasso dalla Teocrazia al Separatismo, che già riscontrammo in altri ambienti religiosi (cfr. sopra, p. 227). Per propugnare le sue idee, egli fondò un giornale, *L'Avenir,* che uscì dal 16 ottobre 1830 al 15 novembre 1831. Ora il Lamennais ammette, conforme alle idee prevalse con la Rivoluzione del luglio, la piena libertà di coscienza e di stampa, persuaso che la verità finirà per trionfare da per se stessa dell'errore. Egli ora invoca la libertà della Chiesa, non più fondandosi *sul diritto divino,* ma sui famosi *principî del 1789;* cosicchè egli finisce con riconoscere la prima tanto detestata grande Rivoluzione della fine del secolo XVIII. Il Lamennais propugna inoltre la libertà di associazione e di insegnamento, ed infine la separazione dello Stato e della Chiesa. Bisognava quindi, secondo lui, abolire subito e senz'altro il famoso Concordato napoleonico del 1801, che aveva, dopo la Rivoluzione, rinsaldata l'antica unione fra lo Stato e la Chiesa.

Le idee del Lamennais non ebbero il gradimento di Roma. La Santa Sede sospese la pubblicazione dell'*Avenir,* e poi con la Enciclica *Mirari vos* del 15 agosto 1832 condannò le teorie del Lamennais. Egli allora la ruppe con Roma. E anche in politica si accostò sempre più risolutamente ai partiti dell'estrema sinistra.

Fedeli a Roma, rimasero invece i suoi seguaci della cosidetta *École mennaisienne;* tra cui emergono il predicatore principe dell'epoca, il domenicano Lacordaire, il conferenziere alla moda, abate Coeur, e un laico, il Conte di Montalembert. I quali, per altro, non abbandonarono del tutto il sistema separatistico; che, sia pure mitigato e, diremmo quasi, addomesticato, il Conte di Montalembert difendeva ancora in alcuni suoi famosi discorsi, pubblicati poi con il titolo *L'Église libre dans l'État libre,* 1863.

Il *Cattolicismo liberale* tenne fermo sempre il Separatismo nel suo programma, avendo adottato il motto: « la liberté

comme en Belgique », di cui vedremo più innanzi la ragione; e lo stesso fece ancora la sua figliazione più recente, il così-detto *Americanismo*, fondato, per entro al clero francese, dall'abate Klein, che avrebbe potuto adottare il motto: « la liberté comme en Amérique ». Queste dottrine propugnava anche da ultimo il liberale vescovo di Cremona, Geremia Bonomelli.

§ 39. — **Le Correnti separatistiche antiecclesiastiche.**

I. - Il Separatismo antiecclesiastico è quello che presenta la più ricca gamma di variazioni: — dall'anticlericalismo semplicemente informato al desiderio di vederne rinvigorito e purificato il vero spirito religioso (per cui questa corrente tocca da questo lato alle dottrine dei primi separatisti, mentre se ne discosta per la mancanza d'ogni spunto di statofobia); all'anticlericalismo areligioso od antireligioso, mirante addirittura ad abbattere, con la Chiesa, anche la fede.

Il primo indirizzo può riscontrarsi già nel grande apostolo anglo-americano della libertà religiosa, Ruggero Williams; il quale, nel suo celebre libro già ricordato (p. 106, e p. 117 sg.), contrappone alle concezioni allora dominanti l'idea di uno Stato tutt'affatto mondano, che si astiene da ogni ingerenza in fatto di religione, e non già per avversione ma per deferenza a questa. La Chiesa non è per lui che una associazione di carattere privato, al paro delle associazioni dei medici e dei mercanti di una città. Queste possono formarsi, tenere adunanze, intentar liti e magari sciogliersi, senza che la pace pubblica ne sia menomamente turbata, poichè lo Stato nulla ha a che vedere con questo. Lo stesso deve essere delle chiese. Chiesa e Stato non hanno nulla di comune. Cristo non fondò punto chiese nazionali o di Stato. Quanti Stati fioriscono senza che il Cristianesimo o la Chiesa vi siano dominanti, e a malgrado che la più grande varietà di confessioni vi esistano indisturbate! Lo Stato è per Ruggero Williams una creazione a sè, non necessariamente cristiana; vale a dire, esso è e deve essere ciò che noi ora diremmo uno *Stato laico*. Questa concezione del separatismo toccò la sua piena attua-

zione nella Colonia fondata dal Williams (cfr. sopra, p. 106, e p. 228) ed ebbe lontani riflessi, sia pure attenuati, in varii pensatori successivi, come nel Locke e nel Kant.

Il secondo indirizzo si riscontra invece, e spiccatissimo, nel filosofo francese Condorcet (1743-1794), il quale nello scritto *Sur l'intérêt des princes à séparer la religion de l'État*, movendo dal suo scetticismo religioso, si sforza di dimostrare che gli Stati hanno interesse, non già a regolare le cose della religione, ma invece a disinteressarsene; e ciò unicamente perchè, se l'anarchia nelle cose civili è dannosa allo Stato, altrettanto non si può dire dell'anarchia nelle cose puramente religiose; di cui anzi si può avvantaggiare a volte lo Stato. Questo deve impedire qualsiasi immistione dell'elemento ecclesiastico nelle cose pubbliche e perfino nella pubblica istruzione. Ma deve al tempo stesso concedere alle chiese piena libertà. L'idea dello Stato laico emerge qui in tutto il suo rilievo; ed anzi eserciterà poi una profonda influenza sulle correnti politico-religiose della Rivoluzione, così che il più moderno dei biografi del Condorcet lo chiamerà *le Guide de la Révolution française*.

II. - La Rivoluzione francese, per altro, non arrivò direttamente a quel sistema separatistico, in cui culminò la sua azione in materia politico-ecclesiastica; ma passò per diversi stadi, che è importante di segnare.

Fino a questi ultimi anni — per amore sopratutto di una recisa antitesi con la Rivoluzione puritana inglese della prima metà del seicento — usava di mettere in luce il solo aspetto areligioso della Rivoluzione francese della fine del secolo decimottavo. E usava pure considerare l'opera sua nel campo politico-ecclesiastico come un'opera puramente negativa. Gli studi più recenti hanno dimostrato la superficialità e l'inattendibilità di tali concezioni.

Intanto, va notato che nei suoi inizi la Rivoluzione francese, lungi assai dall'assumere quell'aspetto anticristiano che ebbe di poi, segnò invece una riviviscenza spiccata del sentimento religioso. I membri dell'Assemblea costituente, per esempio, si compiacevano di immaginare che essi avrebbero instaurata la Chiesa primitiva e avrebbero calcate le orme

degli Apostoli; e i Commissari, che la Convenzione aveva mandato ai Vandeani, dicevano loro: « L'institution d'une république fondée sur l'Évangile est le plus grand bienfait dont la divinité puisse favoriser l'espèce humaine ». Parrebbe quasi di trovarsi fra i Coloni dell'America del Nord, e di essere sul punto di vedere instaurarsi, sul loro esempio, una vera teocrazia. Cotesti propositi, di un sapore tutto quanto calvinistico, derivarono evidentemente ai primi autori della Rivoluzione francese da uno dei loro maestri, anzi dal massimo, il ginevrino e calvinista Gian Giacomo Rousseau.

Ma Coloni americani e Rivoluzionari francesi furono costretti ben tosto a battere vie diverse, per non dire addirittura opposte.

Quelli, invero, avendo trovato ovunque in Europa resistente alle loro concezioni politico-religiose lo Stato, abbandonarono lo Stato, anzi la stessa Europa, e se ne andarono in America a fondare la Repubblica religiosa, la Teocrazia del loro ideale.

I Francesi, per contro, padroni oramai dello Stato, trovarono resistente la Chiesa, e resistente non soltanto nel campo politico, essendosi essa schierata dalla parte dei nemici della Rivoluzione, ma ancora in quello religioso. È noto invero come la Chiesa cattolica di Francia rifiutò di adattarsi a quella cosidetta *Costituzione civile del clero*, che i Rivoluzionari avevano escogitato. Allora questi ebbero la singolare ispirazione di crearsi essi stessi una religione ed un culto, adatti ai nuovi tempi. E si ebbero, con una successione vertiginosa, il *Culto della dea Ragione*, il *Culto dell'Ente supremo*, il *Culto decadario*, la *Teofilantropia*, ed altri culti ancora di carattere tutto quanto razionalistico. Gli studi, ognora più numerosi e più profondi, che si vanno dedicando a cotesti fenomeni, sia pure effimeri, ma per ciò non meno significativi, ne pongono in chiaro, non solo il lato negativo, ma il positivo, e cioè come di uno dei più notevoli esponenti dello spirito, onde era animato il moto rivoluzionario in tutte le sue diverse fasi. Era, in fondo, una specie di teocrazia anche quella che cotesti Rivoluzionari si sforzavano di attuare in Francia: una teocrazia alla rovescia, una caricatura della antica e vera teocrazia, ma pur sempre una teocrazia.

Ogni loro sforzo per altro fallì, siccome è noto.

E allora che cosa fecero quei Teocratici di nuova maniera? Nè più nè meno dei loro colleghi Teocratici secondo la maniera tradizionale e, diremmo, classica: — si cacciarono nel Separatismo. Che ancora una volta, pertanto, sia pure vestito a nuovo e quasi travestito, ci si presenta come il succedaneo naturale di ogni Teocrazia contrastata o fallita. Il Separatismo rivoluzionario francese, fu istituito con la legge del 3 Ventoso dell'anno III (21 febbraio 1795); della quale fu relatore alla Convenzione il deputato Boissy d'Anglas. Il quale aveva, tra l'altre ragioni caratteristiche della mentalità allora dominante, addotta anche questa che lo Stato doveva troncare ogni legame con la Religione, visto che questa era stata oramai uccisa dalla Filosofia. Era, pertanto, troppo naturale che un Separatismo siffatto dovesse portare con sè dalle sue origini spirituali, così a pieno contrastanti con quelle americane, una sua nota indelebile, che lo differenzia fondamentalmente dal Separatismo americano. Esso fu, invero, e si mantenne sempre — a differenza appunto di quest'ultimo — un Separatismo antiecclesiastico o, meglio ancora, antireligioso o anticristiano.

III. - E con tale sua nota peculiarissima esso ricomparve e ancora una volta trionfò, dopo più che cent'anni, quando la Terza Repubblica si trovò di bel nuovo in lotta aperta ed acerba con la Chiesa. Essa volle allora riesumare il sistema separatistico della Prima Repubblica, che Napoleone I aveva spazzato via con il suo famoso Concordato del 1801, ripristinante, come dicemmo, l'unione antica fra lo Stato e la Chiesa in Francia.

Probabilmente, non si vide mai nella storia una ripresa più esatta, più risoluta ed, anzi, più voluta di antichi motivi concettuali, di antichi intenti politici e di antiche forme legislative. Basti questo esempio. Quando il Parlamento francese rimise in discussione la necessità di attuare la separazione, il senatore Boissy d'Anglas, nipote dell'antico rivoluzionario, non trovò nulla di più opportuno che ripresentare al Senato (dopo più di un secolo!) l'antico progetto illustrato dal suo nonno alla Convenzione. E molti senatori lo appoggiarono, fra i quali il Clemenceau.

La perfetta laicizzazione dello Stato fu l'intento dichiarato dal Governo francese nel proporre e far votare quella, che fu poi la legge di separazione del 9 dicembre 1905. Ma nel fierissimo dibattito politico e letterario, che essa provocò, l'ala estrema dei suoi più ardenti sostenitori non si peritò di proclamare ai quattro venti, che il loro intento era ben altro, e cioè addirittura quello di abbattere la Chiesa e la religione e, com'essi dicevano, di *discatolicizzare* anzi di *discristianizzare* la Francia.

Sull'esempio e per l'influenza francese, cotesta concezione del Separatismo si riscontra presso tutti gli aderenti ai partiti estremi. E non soltanto nei Paesi latini. Il naturalista tedesco Carlo Vogt, per esempio, esclamava nell'Assemblea nazionale di Francoforte del 1848: « Io sto per la separazione dello Stato e della Chiesa, soltanto a questa condizione, che sopratutto ciò, che è denominato Chiesa, venga annientato ». E il Partito socialista tedesco poneva nel Punto VI del suo famoso Programma di Erfurt del 1906, che la religione doveva considerarsi cosa del tutto privata ed ignorata, quindi, dallo Stato.

§ 40. — La Formula del Conte di Cavour.

I. - Due avvertenze sono qui opportune.

1°) Impersonando nel Conte di Cavour, e compendiando nella sua celebre formula *Libera Chiesa in libero Stato* il terzo dei soprasegnati indirizzi (vedi pag. 224), noi non vogliamo punto asserire ch'egli non abbia avuto predecessori e maestri. Tutt'altro! La sua concezione è un prodotto eminentemente eclettico, e cioè materiato dei più disparati elementi fornitigli dalla speculazione e dall'esperienza altrui.

Ci basti ricordare che fra i suoi maestri è da porre Alexis de Tocqueville il quale, con il suo famosissimo libro apparso nel 1835 sulla *Democrazia negli Stati Uniti d'America*, prospettò, forse per il primo e certamente con maggiore autorità ed efficacia di ogni altro, la possibilità che nel sistema separatistico gli interessi della società civile e quelli della società ecclesia-

stica potessero bellamente armonizzarsi. Eppure, come rappresentante tipico di cotesta corrente intermedia, di cotesta concezione veramente liberale, anche gli stranieri additano, non già il Tocqueville, ma il Conte di Cavour. Lo ricordano, per esempio, tanto il relatore della legge di separazione francese del 1905 alla Camera, e cioè il deputato Briand, quanto il relatore al Senato, il senatore Lecomte, nei loro rapporti. In un articolo apparso allora nella *Revue des deux Mondes*, il Benoist diceva anzi che sarebbe stato strano che si fosse dimenticato in quella contingenza Cavour.

Che più? Quando nel 1861 il Conte enunciò al Parlamento subalpino la sua formula, il Conte di Montalembert gli diresse una vivacissima lettera polemica; e contro il Conte, morto, si scagliava ancora nei suoi discorsi sopracitati. Lo accusava di avergli *rubata* la formula; ma di averla al tempo stesso *snaturata*. Questa seconda accusa derivava da ciò che il Montalembert, pur propugnando la separazione fra lo Stato e la Chiesa, era un fervente sostenitore della permanenza del potere temporale dei Pontefici, e seguace di un'altra formula, enunciata nel 1849 alla tribuna francese dal ministro Odilon Barrot: « Il faut que les deux pouvoirs soient confondus dans l'Etat romain pour qu'ils soient séparés dans le reste du monde ». Mentre, come vedremo, il Conte di Cavour confidava di poter risolvere in senso liberale anche la Questione romana, e proprio applicando il sistema della separazione. L'accusa di furto sarebbe assai discutibile, poichè lo stesso Montalembert ebbe a variare la sua formulazione ripetutamente e profondamente d'epoca in epoca. Ma poco importa di ciò. L'essenziale per noi è che il Montalembert stesso, parlando al Conte di Cavour di quella, ch'egli si degnava poi di chiamare la *nostra* formula, era costretto a soggiungere precisamente questo: « la formula, *vostra mercè* diventata famosa ». Dunque, è giusto che si faccia capo al Conte di Cavour.

2°) Ma un'accusa, ben più grave delle precedenti, fu mossa anche in Italia al Conte di Cavour: quella di essersi appigliato al sistema separatistico, espresso con quella formula, lì per lì, in occasione dei suoi celebri discorsi del marzo 1861, e per puro opportunismo politico. Difatti, nel dicembre del 1861,

pochi mesi dopo la sua morte, il deputato Mellana diceva del Conte di Cavour in piena Camera: « un bel giorno venne quasi inspirato a dire: libera Chiesa in libero Stato ». E il Giorgini, in un articolo della *Nuova Antologia* del 1866, rincarava la dose, affermando che la Questione romana e la Formula, destinata dall'accortissimo diplomatico a risolverla, erano nate di un sol parto con il famoso ordine del giorno votato dalla Camera il 27 marzo 1861, relativo appunto a quella urgente questione. La piena sincerità di Cavour rivendicava invece con commossa e sdegnata eloquenza, in un articolo della stessa rivista, la nipote prediletta del Conte, Marchesa Alfieri di Sostegno. Adduceva ella le parole da lui pronunciate in un momento in cui non si finge e non si mente: sul letto di morte. E ricordava come, chiamato al capezzale del Conte il confessore di lui, l'agostiniano padre Giacomo, Cavour gli strinse la mano, e gli disse: « Frate, frate, libera Chiesa in libero Stato ». Come non credere alle parole di un morente, staccato omai da tutti i mondani interessi, superiore ormai a tutti gli infingimenti della politica?

Diarii e lettere del Conte, risalenti fino alla sua prima giovinezza, e venuti in luce dopo quella polemica, hanno recata la più luminosa e decisiva conferma alla asserzione della Marchesa Alfieri. Essi consentono di segnare passo passo attraverso a quale lungo lavorio, e, potremmo dire, a quale profondo travaglio spirituale il Conte sia giunto alla Formula, enunciata poi al cader della vita. Tre epoche sono da tener distinte: 1ª Quella dell'influenza sopra di lui esercitata dal Protestantismo liberale e segnatamente dal Vinet; 2ª Quella dell'influenza dovuta al Cattolicismo liberale; 3ª Quella della elaborazione personale della sua teoria e dell'adattamento di essa alla necessità della storia e della politica italiana.

II. - Ricordiamo i legami parentali che il Conte di Cavour aveva con la Svizzera francese e con Ginevra (cfr. p. 110). Lì egli aveva attinto la propria concezione della libertà religiosa, che è la pietra angolare di tutto il suo sistema. Ma ben altro egli ancora vi apprese.

Dopo un primo periodo di fede religiosa ingenua e intensa, conforme alle tradizioni piissime della sua famiglia, il Conte

era stato travolto, intorno ai diciott'anni, in una crisi di crudo razionalismo e di anticlericalismo quasi aggressivo. Letture più libere e lo spettacolo di abusi ormai incomportabili da parte del clero piemontese lo avevano condotto a ciò. « Ho letto libri che mi erano stati dipinti come empi e non potei non accorgermi del fragile fondamento delle nostre credenze religiose » dice egli stesso in una lettera del 1829. Onde soggiunge, dominato dal suo positivismo di matematico: « Mi è altrettanto difficile credere all'infallibità del Papa quanto il credere che due e due fanno tre ». E più innanzi nella stessa lettera: « Un soggiorno di sei mesi nella riviera di Genova mi fece conoscere sino a quale segno di corruzione una popolazione può essere trascinata dall'ignoranza e dalla superstizione ». E, di fatti, ancora molti anni più tardi, in un discorso parlamentare per l'abolizione del Foro ecclesiastico, ricordava lo scandalo risentito, quando, trovandosi a Ventimiglia come ufficiale del Genio, aveva visto un frate, reo confesso di aver trucidato il marito della propria druda, essere ricoverato in un convento e conteso per mesi alla giustizia piemontese, perchè protetto dal privilegio del *diritto di asilo.*

La consuetudine più frequente con i congiunti ginevrini, dopo che ebbe lasciato il servizio militare, determinò in lui un primo mutamento. Intanto, come si apprende da lettere di quell'epoca, la preminenza nella sua mente fra tutte le questioni, che spettò più tardi a quelle economiche-politiche, era tenuta allora da quelle ecclesiastico-religiose. Ed ecco una vera professione di fede, contenuta in una sua lettera del 1833 diretta ad una sua zia materna di Ginevra. « Le calorose esortazioni del pastore Vinet mi hanno profondamente convinto di una cosa, ed è che la verità religiosa è di un ordine del tutto differente che le comuni verità a cui lo spirito umano può pervenire, e che, di conseguenza, è irrazionale di volerla constatare con i medesimi mezzi che si adoperano nelle scienze fisiche e morali. La sola ragione è dunque, a mio avviso, una guida insufficiente ed ingannevole per giungere a salde convinzioni religiose; bisogna ricorrere a quel sentimento che esiste in tutti, se bene in grado differente, e che ci spinge a ricercare avidamente ed a stabilire un rapporto diretto con

la forza sconosciuta che regge l'universo e agisce sul nostro cuore ». Dunque: la religione un puro *sentimento del cuore!* Non era questo il fondamento ultimo di tutta la teoria del Vinet? Il passo essenziale verso la futura Formula era fatto; Cavour assumeva una decisa e, diciamolo subito, definitiva posizione di sincera e profonda simpatia verso la religione.

Un giovane svizzero italiano, il Dr. Zaccaria Giacometti, pubblicò di recente una dissertazione in tedesco dal titolo: *La Genesi della Formula di Cavour* (1919), nella quale, in base a carte e notizie inedite (e altre, da lui non conosciute, sono venute da ultimo a mani nostre), dimostra i legami spirituali esistenti fra il Vinet e gli zii ginevrini di Cavour, e lo scambio fra di loro di lettere e pubblicazioni; poichè anche al Vinet erano inviati gli scritti filosofici del fratello maggiore di Cavour, il Marchese Gustavo. Onde risulta evidente che Camillo di Cavour dovette conoscere e l'uno e l'altro dei celebri libri del Vinet in favore del Sistema separatistico. Nessuna meraviglia quindi, che, avendo Cavour inviato, morto oramai il Vinet, una copia de' suoi discorsi del 1861 alla zia, ch'era stata la intermediaria fra lui e il pensatore svizzero, questa gli dicesse, nel ringraziarlo dell'invio, che giammai Vinet avrebbe potuto supporre la realizzazione della sua dottrina così prossima al tempo, in cui egli aveva scritto il suo ultimo saggio sulla Separazione, e avrebbe potuto immaginare che proprio Cavour sarebbe stato lo strumento destinato a una simile realizzazione.

Del resto l'influenza del Vinet ebbe ad esercitarsi in favore del Separatismo anche presso altri Italiani. Presso Amedeo Melegari, sopratutto, che, profugo in Svizzera, era stato collega al Vinet nella Università di Losanna dal 1834 fino al 1841, quando la reazione ortodossa dei Calvinisti li spazzò via entrambi dall'insegnamento. Legato non solo da colleganza ma da stretta amicizia al Vinet, egli prese a professarne le teorie, dalla cattedra e con gli scritti, dopo che nel 1850 fu assunto all'insegnamento del diritto costituzionale presso l'università di Torino. Chi consideri che l'insegnamento suo si svolgeva nella città, in cui si maturavano i futuri destini d'Italia e nel periodo della massima attività politica del Conte di Cavour,

può agevolmente misurarne tutta la portata. E l'influenza del Vinet e del Melegari si riscontra, di fatti, presso uno scolaro di quest'ultimo, Pier Carlo Boggio, intimissimo del Conte, del quale si ritenne sempre rispecchiasse il pensiero come giornalista, e a cui dedicò i due volumi della sua opera *La Chiesa e lo Stato in Piemonte* (1854), tutta volta a dimostrare la superiorità del Sistema separatistico su quello tuttora dominante in Piemonte. Dal canto suo, Cavour doveva poi dichiarare, nel suo discorso del 27 marzo 1861, di aver sempre concordato con le idee esposte nel suo libro dal Boggio.

III. - L'accenno più antico da parte di Cavour al *Cattolicismo liberale,* al suo fondatore e alle sue dottrine separatistiche è in una nota del Diario del Conte sotto la data 3 ottobre 1833; nella quale egli segna la impressione ricevuta da un sermone di un predicatore cattolico svizzero, « che tuonava con ardore pari al Lamennais contro l'empia unione del trono e dell'altare ». Il primo atteggiamento del ventitreenne Cavour è, non malevolo certo, ma un po' ironico e dubitativo. Il radicalismo del Lamennais e la sua stessa apostasia non potevano non urtare il Conte, omai alieno dai partiti estremi, e mantenutosi poi sempre profondamente cattolico e scrupolosamente ortodosso. Onde ancora nel discorso da lui pronunciato al Senato il 9 aprile 1861, il Conte diceva del Lamennais: « Il capo di quella scuola (cioè la cattolico-liberale), uomo d'ingegno straordinario e d'immaginazione ardente, non vedendo accolte favorevolmente le sue dottrine dalla Corte di Roma, invece di temperare l'espressione delle sue dottrine, continuando a mantenerle, e cercando di propagarle nel clero francese, abbandonò il Cattolicismo e portò l'appoggio della sua eloquente parola ad un partito nemico non solo della Chiesa, ma direi pure della civiltà ». Ad ogni modo, nelle carte del Conte di Cavour, dopo quel primo accenno del 1833, è un lunghissimo silenzio sul Cattolicismo liberale, corrispondente, del resto, al tempo non breve che occorse al partito per ricomporsi dopo la fiera burrasca generata dalla condanna e dalla ribellione del Lamennais.

Nel loro risorgere i Cattolici liberali si presentarono collegati con i Gesuiti nella lotta contro lo Stato per la libertà

di insegnamento. Il Conte di Montalembert, invero, invocava a gran voce che si assegnasse una posizione cospicua ai Gesuiti, ed il domenicano Lacordaire si estasiava rilevando che, superati gli antichi antagonismi, « tout le monde s'embrasse; M. de Montalembert est serré dans les bras des Jésuites; les Jésuites dînent chez les Dominicains, etc. ». Tanta armonia non poteva non rendere diffidente Cavour, che in una lettera del 1836 mette addirittura in dubbio la sincerità del *neo-entusiasmo*, com'egli dice, del partito ecclesiastico per la libertà.

Da quel momento il pensiero di Cavour oscilla come un pendolo, a seconda ch'egli tocca l'uno o l'altro dei due poli di quella ibrida coalisione. Quando si trova innanzi i Cattolici liberali più schietti e virtuosi, Monsignor Affre, ad esempio, l'allora arcivescovo di Parigi, che doveva perire poi miseramente sulle barricate mentre compieva la sua missione di pace, è un moto di simpatia sincera quello che lo spinge verso di essi. Nell'ascoltare, anzi, le celebri conferenze, tenute dall'abate Cœur alla Sorbona nel 1843, egli confessa che esse sono penetrate nel suo cuore, e si dichiara disposto a ridiventare un buon cattolico il giorno in cui vedrà simili dottrine sinceramente e generalmente adottate dalla Chiesa. Ma quando si trova di faccia ai Gesuiti, è per contro un moto incoercibile di repulsione quello che lo fa balzare indietro. Se non che, neppure allora egli viene meno alla sua fede nelle virtù taumaturgiche della libertà. Si conceda la libertà d'insegnamento ai Cattolici liberali e insieme ai Gesuiti, egli esclama nel 1844 a proposito del fiero dibattito parlamentare francese a tale riguardo. Poco importa che si venga a costituire, com'ei precisamente dice, *una specie di teocrazia democratica*; poichè a suo avviso il meglio che si può fare è di « lasciarle libero corso, cercando di combattere le esagerazioni delle dottrine neo-cattoliche con la scienza, lo studio e la discussione ».

E con ciò, osserva acutamente il Giacometti, balza fuori per la prima volta la tendenza del Conte a considerare le cose della religione, non più dal punto di vista dell'una e dell'altra corrente, ma a *postularla come uno scopo di per se stante*. La aspirazione dei secoli, e cioè la *Concordia sacerdotii et imperii*, non potrà attuarsi, secondo Cavour, che *sub specie libertatis*.

IV. - Il rivolgimento liberale del 1848 aperse al Conte di Cavour l'adito alla vita pubblica, e insieme la via alla attuazione delle idee maturate omai nella sua mente. Ma qui bisogna tener presenti quattro cose, una più essenziale dell'altra.

a) Il Cavour non pensò mai, non sognò mai di atteggiarsi a riformatore religioso; in ciò profondamente diverso, per esempio, dal Mazzini; il quale, com'è risaputo, essendosi nei suoi giovani anni illuso che la grande impresa della indipendenza, della unificazione e della libertà d'Italia potesse condursi a termine in pochi anni, vagheggiava di farsi iniziatore, in seguito, di una riforma religiosa. Che avrebbe, sia detto di di passata, messo capo, piuttosto che a un sistema separatistico, a una specie di religione civile, sul tipo di quella ideata dal Rousseau.

b) Il Cavour, il quale possedeva, come bene fu detto, il genio delle cose possibili e concrete, e che doveva tener conto delle difficoltà spesso insormontabili e delle necessità imprescindibili dell'ambiente, in cui gli toccò di operare, avendo responsabilità di governo, non potè mai permettersi, diremo così, il lusso di una costruzione teorica perfetta; e dovette invece molto sovente deviare, con attenuazioni e concessioni, da quella linea che aveva ben nettamente segnata nella mente. Il Piemonte era infatti, e già l'accennammo (cfr. pag. 74), allo avvento del regime liberale, e si mantenne anche di poi per un pezzo, ad onta delle nuove leggi, in una condizione di predominio clericale e gesuitico molto più arretrata che non tutti gli altri ex-Stati italiani; onde, per esempio, i giornali del Lombardo-Veneto si prendevano il maligno piacere di far rilevare ad ogni congiuntura quanto più innanzi per questo rispetto si trovassero quelle provincie sotto il dominio austriaco. Bisognava quindi, prima di costruire, sgomberare il terreno dalle macerie dell'arcaico ed illiberale regime.

c) Ma per ciò il Conte dovette, forse più d'istinto, staremmo per dire, che non di proposito, venire man mano dissimulando le più remote e le più profonde origini delle sue concezioni politiche-ecclesiastiche, e dar invece rilievo alle più recenti e meno penetranti, ma, per compenso, meno compromettenti; insomma: al Cattolicismo liberale, anzichè al Prote-

stantesimo liberale. Non ci sarebbe mancato altro, che invocare nel cattolicissimo Piemonte l'autorità di scrittori protestanti! E così fu che al momento culminante, e cioè nel già citato discorso del 9 aprile 1861, tutti egli citò, e il Lamennais e il Lacordaire e, imprudente!, anche il Montalembert (che se ne doveva poi con tanta vivacità risentire nella lettera, che i clericali di Torino si affrettarono a tradurre e divulgare), ma del Vinet, *ne verbum quidem.* Del resto, in tale discorso, egli adduceva il solo precedente del Belgio, e taceva di quello degli Stati Uniti d'America, che prima era il suo esempio preferito, siccome si vedrà. E ciò per la stessa ovvia ragione, non di opportunità, ma di imprescindibile necessità. Il che, per altro, ha conferito a sviare, fra i ricercatori della origine della sua formula, anche uomini, così informati ed accorti come il Padelletti e lo Schiappoli, che hanno presentata come rilevante fra tutte e decisiva l'influenza francese.

d) Ultima, ma capitale circostanza: Cavour si trovò sulle braccia, non la sola già di per sè gravosa questione di sistemare, conforme alle nuove idee e al nuovo regime, i rapporti fra il proprio Stato e la Chiesa esistente nel territorio di esso; ma una questione incomparabilmente più ponderosa e spinosa, la *Questione romana.* Vale a dire la questione di stabilire i rapporti futuri fra quell'ente supernazionale, a nessuno comparabile, ch'è la Santa Sede, e quell'altra entità statale, di cui nel 1861 si proclamava, sì, la esistenza ideale, ma di cui si era lungi assai dall'aver compiuta la costituzione materiale, e cioè il nuovo Regno d'Italia. Ben poco alla bisogna gli potevano giovare le teorie e le leggi straniere. Avevano avuto buon gioco gli Americani con le loro innumeri chiese rivali, di cui la Cattolica non era allora la più numerosa e possente, e con lontani, oltre l'Oceano, il vecchio Mondo e il Pontificato romano! E se l'erano potuta cavare, senza tanti scrupoli, i Francesi che, trovato resistente il Papa, lo avevano, prima, cacciato da Roma e, poi, addirittura fatto prigione! Mentre poi una pura cabaletta, quasi canzonatoria per l'Italia e le sue aspirazioni nazionali, era la formula immaginata dai Cattolici liberali, dello stampo del Montalembert, per mandare innanzi di pari passo il loro ultramontanismo e il loro liberalismo: teo-

crazia o ierocrazia negli Stati del Papa (gli Stati del Papa, integri com'erano prima del 1860!), perchè nel resto del mondo fosse separazione. Ma Cavour doveva e voleva conciliare le aspirazioni unitarie e liberali italiane, le prerogative spirituali inderogabili della Santa Sede, e il sentimento eccitato, anzi il facile risentimento dei 200 milioni di Cattolici, sparsi e possenti in tutte le parti del mondo. Compito davvero formidabile! E nell'esserselo coraggiosamente e generosamente assunto sta precisamente, come nettamente faceva rilevare ancora lo Scaduto, nel suo libro fondamentale sulle *Guarentigie pontificie* (§ 1, n. 4) « la novità e il merito di Cavour ».

V. - Ora, appunto, cotesti due aspetti dell'azione politico-ecclesiastica del Conte di Cavour bisogna che siano partitamente esaminati.

Di lui il Boggio (I, p. IX) scriveva, « che ben lungi dall'aver disconosciuta, o trasandata alcuna parte del problema, ne proponea ricisamente la soluzione fin da quando i più dei nostri sputasentenze d'oggidì ne balbettavano a mala pena compitando la formula elementare; e ne proponea appunto quella soluzione che, sola fra tutte, può estirpar dalla radice la mala pianta delle usurpazioni reciproche e dei conflitti che ne sono la conseguenza ». E a prova della sua asserzione il Boggio ricordava che « in uno dei primi numeri del *Risorgimento*, nel 1848, il Conte Cavour chiudeva un suo articolo, facendo voti per la prossima attuazione in Piemonte della separazione assoluta della Chiesa dallo Stato, quale esiste agli Stati Uniti d'America ». In una lettera del 23 agosto 1850, Cavour scriveva: « Amico quanto mai della libertà religiosa la più estesa, io desidero ardentemente di veder giungere il tempo in cui sarà possibile di praticarla da noi, quale essa esiste in America, mercè l'assoluta separazione della Chiesa dallo Stato, separazione ch'io reputo essere una conseguenza inevitabile del progresso della civiltà e condizione indispensabile al buon andamento della società retta dal principio di libertà ».

Ma egli dovette accorgersi ben presto della verità del detto del poeta, che le idee stanno agevolmente di casa le une vicino alle altre, ma che nell'interstizio cozzano duramente le cose.

Di fatti era costretto ad ammettere che « fintantochè gli spiriti non sono preparati per questa grande riforma sociale, fintantochè l'educazione del clero non sarà indirizzata a questo santo scopo, ed una parte notevole ed autorevole di esso conserverà gelosamente le tradizioni dei tempi antichi, fintantochè vi sarà una religione dello Stato, *sarà forza sospendere l'applicazione di teorie di cui riconosco l'eccellenza* e conservare delle leggi antiche quel tanto che è necessario per impedire che un partito oltremodo tenace se non potentissimo (cioè: il clericale), sotto pretesto di conquistare maggiori libertà, ci ritorni al vecchio assolutismo di cui ieri ancora era il più fervente fautore ».

In queste parole si può ravvisare compendiato il suo programma politico-ecclesiastico del decennio 1850-1860. Egli attendeva la sua ora. Il che non implicava punto che le convinzioni, oramai radicate nel profondo della sua coscienza, non venissero alla luce quando le cose lo consentivano. Ed è così che da un punto di vista squisitamente separatistico egli tratta tanto la questione dell'insegnamento: allo Stato la libera istruzione dei laici, alla Chiesa quella degli ecclesiastici; quanto quella del matrimonio: allo Stato il contratto (come allora usava dire), alla Chiesa il sacramento. E tratto tratto gli uscivano di bocca dichiarazioni tali di avversione a tutti i vecchi sistemi giurisdizionalistici, da non lasciare dubbio che egli si apprestasse davvero ad instaurare in questo campo un *novus ordo*.

VI. - E venne ben presto il momento, in cui al Conte di Cavour si impose in tutta la sua grandiosità e complessità la *Questione romana*, la più grave questione — come gli stessi autori stranieri riconoscono —, che mai si sia presentata a un uomo di Stato.

Dopo le annessioni della Lombardia e della Toscana, il sentimento nazionale spingeva ineluttabilmente il Governo piemontese ad ulteriori ed immediate annessioni. Le quali dovevano toccare fatalmente provincie, facienti parte dello Stato della Chiesa, e cioè la Romagna, le Marche, l'Umbria. Fu richiesto il Pontefice di concedere il vicariato della Romagna e poi delle Marche e dell'Umbria al Re di Sardegna. Il Santo

Padre oppose un irremovibile: *non possumus*. Le tre provincie furono occupate nel corso del 1860. Stavano così di contro al Governo piemontese Roma e il Papa soli. Era tempo omai che quello dichiarasse all'Italia ed al Mondo quali erano le sue precise intenzioni.

Cavour cominciò a farlo con i discorsi parlamentari del 7 e del 16 ottobre 1860. Le soluzioni erano tre: 1ª) L'occupazione armata; ma non era soluzione da poterci pensare allora; non solo perchè Roma era presidiata dalle truppe francesi; non solo perchè la coscienza dei cattolici italiani e stranieri si sarebbe voltata contro il Piemonte; ma perchè Cavour nutriva la fede più ferma nella possibilità di una soluzione pacifica. 2ª) Un concordato con la Santa Sede, secondo la maniera tradizionale e con il solito contenuto di concessioni reciproche; ma Cavour aborriva i concordati, che non avevano fatto mai, secondo il suo dire, se non consentire allo Stato usurpazioni a danno della Chiesa, e alla Chiesa usurpazioni a danno dello Stato. 3ª) Il regime della libertà e della separazione; e questo fu appunto la soluzione a cui si appigliò Cavour. Egli infatti riconosceva, sì, nel parlare al Senato, « che il principio della libertà applicato ai rapporti della Chiesa con lo Stato, il principio della libertà di coscienza, è un principio molto recente nella storia del mondo »; ma soggiungeva risolutamente: « Io penso che le tendenze del secolo siano conformi a questa soluzione. Io penso che il progresso delle idee e lo sviluppo della civiltà debbono necessariamente condurre a questa soluzione in un avvenire più o meno lontano. Nel secolo prossimo *la separazione della Chiesa dallo Stato sarà un fatto compiuto ed accettato da tutti i partiti* ».

Era, il suo, semplice opportunismo politico? Era, magari, soltanto un *sacro egoismo* nazionale? L'uomo, che in quel torno di tempo ebbe le più intime sue quotidiane confidenze, il fido segretario Artom, ci lasciò questa testimonianza decisiva: « La ricostituzione della nostra nazionalità (gli soleva dire Cavour) non deve essere sterile per il resto del mondo. È a noi che tocca di por fine alla grande lotta impegnata fra la Chiesa e la Civiltà, fra la libertà e l'autorità. Checchè ne diciate, io conservo la speranza di condurre i preti più illu-

minati, i cattolici di buona fede, ad accettare questa maniera di vedere. Forse potrò segnare dall'alto del Campidoglio un'altra pace di religione, un trattato che avrà per l'avvenire della società umana conseguenze ben più grandi della pace di Westfalia! ». E il rispettoso ascoltatore commentava: « La sua parola toccava allora l'esaltazione e la poesia, ed io restai colpito di stupore vedendo questo spirito così positivo, questo economista, questo politico consumato esprimersi con tanto calore sull'alleanza possibile ed anzi prossima del Cattolicismo e della Libertà ».

Il Conte di Cavour era tanto infervorato della sua grande idea, che si immaginò di poter guadagnare ad essa lo stesso Papa. A cui fece fare proposte segrete, ma concrete, ai primi del 1861, per mezzo del Pantaleoni e del padre Passaglia. Nelle istruzioni, che diede loro, è detto che l'essenza delle sue proposte si riassumeva nella massima: *Libera Chiesa in libero Stato*. E soggiungeva: « L'Italia è la terra in cui la libertà produrrebbe effetti più favorevoli agli interessi della Chiesa, il campo destinato dalla Provvidenza all'applicazione del principio: *Libera Chiesa in libero Stato*. Non basta. Il 21 febbraio 1861 scriveva al padre Passaglia, ch'era in Roma: « Confido che, prima della ventura Pasqua, ella mi spedirà un ramo d'ulivo, simbolo di eterna pace fra la Chiesa e lo Stato, tra il Papato e l'Italia. Se ciò accade, la gioia del mondo cattolico sarà maggiore di quella che produsse, or sono diciannove secoli, l'entrata del Signore in Gerusalemme ».

Non si poteva essere più sinceri e — segno e pegno insieme di tanta sincerità — più entusiasticamente e più ingenuamente illusi di così!

VII. - Di fatti, in una Allocuzione concistoriale del 18 marzo 1861, il pontefice Pio IX declinò solennemente e fieramente ogni proposta. Ma ciò non valse ad arrestare nè il corso fatale degli avvenimenti, nè quello, oramai irrefrenabile, delle speranze e delle illusioni di Cavour.

Quando dal Parlamento subalpino fu proclamato Vittorio Emanuele II *re d'Italia*, e Roma fu acclamata *capitale* del nuovo Regno, il Conte di Cavour dovette trattare nell'ampia luce della pubblicità e in tutta la sua profondità la questione

delle questioni, e cioè la *Questione romana*. Lo fece in tre memorabili discorsi: quelli del 25 e del 27 marzo 1861 innanzi alla Camera, e quello del 9 aprile successivo innanzi al Senato. Discorsi lapidarii. Vere pietre miliari sul cammino di nostra gente. Che non si possono quindi riassumere. Che sarebbe colpa sminuzzare. Erano il frutto supremo di un pensiero maturato per tutta la vita, la quintessenza della sua convinzione di credente e di italiano.

I concetti, onde erano materiati, sono quelli che già conosciamo; e sarebbe superfluo ridirli. Per puro debito di continuità nella nostra esposizione, ne fissiamo quí la concatenazione logica. L'Italia deve compiere a qualunque costo la sua unità, con Roma capitale. Ma lo Stato italiano sarà tenuto ad attuare con uguale larghezza, con uguale sincerità, con uguale generosità e con uguale rispetto per la Chiesa quel regime di libertà e quel sistema di separazione, che aveva sempre proclamato per il caso, che la Santa Sede avesse accolte le sue offerte. Se non che Cavour, neppure di faccia al categorico rifiuto, sapeva staccarsi dalla sua suprema speranza, che il Papa fosse per piegarsi un giorno a quella preghiera, ch'egli, innanzi al Parlamento, gli rivolgeva con questo ipotetico discorso: « Santo Padre, il potere temporale per voi non è più garanzia d'indipendenza; rinunziate ad esso, e noi vi daremo quella libertà che avete invano chiesta da tre secoli a tutte le grandi potenze cattoliche; di questa libertà voi avete cercato strapparne alcune porzioni per mezzo di concordati, con cui voi, o Santo Padre, eravate costretto a concedere in compenso dei privilegi, anzi, peggio che dei privilegi, a concedere l'uso delle armi spirituali alle potenze temporali che vi accordavano un po' di libertà; ebbene, quello che voi non avete mai potuto ottenere da quelle potenze che si vantavano di essere i vostri alleati e vostri figli divoti, noi veniamo ad offrirvelo in tutta la sua pienezza; noi siamo pronti a proclamare nell'Italia questo gran principio: *Libera Chiesa in libero Stato* ».

La morte sopravvenuta poco di poi (6 giugno 1861) gli tolse di colorire il nobile disegno. E il rimpianto di non averlo potuto fare esalava con l'anima sua nelle ultime parole dette al confessore. Alle quali degnissimo commento quello dello

scrittore francese già ricordato, Charles Benoist: « Sur les lèvres d'un si grand homme en un si grand moment une si grande parole est beaucoup plus qu'une formule d'algèbre politique; c'est l'expression en quelque sorte incoercible de l'idée et de la volonté subconscientes, c'est comme le souffle déja étouffé et ralant d'un grand dessein, c'en est aux portes de l'histoire comme l'affirmation déja historique » (1).

VIII. - Il grande disegno fu ripreso dagli epigoni, e cioè da quella Destra liberale, che si sforzò di attuarlo nel decennio successivo alla morte del Conte, e segnatamente dopo la presa di Roma e la caduta del potere temporale, con la Legge delle Guarentigie del 13 maggio 1871. Il maggior teorista di questa scuola fu Marco Minghetti, il cui libro *Stato e Chiesa* (1878) ebbe l'onore di venire tradotto in tutte le principali lingue europee. Egli poteva nella prefazione vantarsi di essere stato compagno al Conte di Cavour nel divisare le prime linee di quel disegno, soggiungendo che tale rimembranza non era stata estranea alla composizione del suo libro, e che questo doveva considerarsi come un omaggio al grande Statista.

B. La Separazione come principio costituzionale.

I vari esperimenti pratici di separazione fra lo Stato e la Chiesa — oramai numerosissimi presso le genti cristiane — si possono ricondurre però a tre sistemi legislativi tipici, che servirono di modello a tutti gli altri, e che corrispondono appunto alle tre correnti di idee, che nel capo precedente abbiamo indicate.

1) Sistemi separatistici intesi massimamente a garantire la massima indipendenza delle Chiese o della Chiesa, a scapito magari delle prerogative e della indipendenza dello Stato.

(1) Che effetto fa, al paragone, questa frase di una lettera del 1870 di Nicolò Tommaseo: « Morì dichiarando con espresse parole a più d'uno, che il nome di Roma non era in sua bocca che un modo di dire, come la coda del cane d'Alcibiade a un dipresso »! Cfr. N. Tommaseo e G. Capponi, *Carteggio inedito*, vol. IV, p. 76, Bologna, 1923.

Esempio tipico, sia per la sua priorità, sia per la sua originalità, sia per la sua vastità, sia, infine, per essere stato invocato ad esempio da tutti i successivi sistemi dello stesso genere, quello degli Stati Uniti d'America: — Stato, lo si noti, dalle sue origini e nella sua prevalente costituzione attuale, eminentemente protestante.

2) Sistemi separatisti intesi massimamente a garantire la piena laicità dello Stato, a scapito magari delle prerogative e della indipendenza della Chiesa. Esempio tipico, per le stesse complesse ragioni che sopra, quello della Francia: — Stato, lo si deve pure qui notare, eminentemente cattolico.

3) Sistemi separatistici intermedii, intesi a un coordinamento della indipendenza rispettiva dei due enti e a una conciliazione delle reciproche loro prerogative. Sistemi, che si possono qualificare, a dire il vero, oltre che intermedii, anche incompleti, in quanto l'idea separatistica non vi fu recata, come nei due casi precedenti, alle sue ultime conseguenze. Sistemi, pertanto, come anche usa dire, di Semi-separatismo. Quali esempi tipici gli scrittori solevano citare, e p. e. il già ricordato Rothenbücher tuttavia cita, abbinando i due paesi: il Belgio e l'Italia. Vedremo più sotto con quale fondamento.

§ 41. — La Separazione negli Stati Uniti dell'America del nord.

I. - Un'avvertenza, di importanza capitale, occorre tener presente quando si studia il diritto pubblico degli Stati Uniti dell'America del nord, ed è che si tratta di uno Stato federale. Altra cosa quindi sono la costituzione politica e la legislazione dello Stato federale, ed altra cosa quelle dei singoli Stati. Le quali spesso, non solamente divergono, ma contrastano fra di loro, e con quelle medesime della Confederazione.

Consideriamo, invero, i due argomenti che ci premono: quello della *Libertà religiosa* e quello dei *Rapporti fra lo Stato e la Chiesa*, al momento, in cui le Colonie nord-americane, unitesi nella guerra vittoriosa di indipendenza contro l'Inghilterra, deliberarono di mantenere tale unione dopo la vittoria

costituendo una Confederazione, e redigendo una Costituzione, la famosissima Costituzione del 1787, per la nuova entità statuale in tal modo formatasi.

1º Alcune Colonie avevano da tempo attuato il principio della libertà religiosa, e non ponevano più nessuna restrizione confessionale per l'esercizio dei diritti civici e l'ammissione agli uffici pubblici. Altre Colonie invece, rimaste in un regime di intolleranza religiosa, richiedevano per l'una e l'altra cosa una dichiarazione di fede, e precisamente della sola fede ammessa nella Colonia. Non quindi un semplice e generico *giuramento* da prestarsi nella Bibbia — è bene notarlo —, ma una vera *professione di fede*, ch'è cosa ben più complessa e specifica.

Quando si trattò di regolare questo punto, per rispetto ai nuovi diritti civici sanciti dalla Costituzione federale, e rispetto ai nuovi uffici pubblici creati nella Confederazione, le Colonie puritane ed intolleranti pretesero che la dichiarazione di fede fosse mantenuta, poich'esse rabbrividivano al solo pensare, come dicevano, che il potere pubblico potesse passare nelle mani di Cattolici, Ebrei, Pagani, Atei, e che perfino il Papa di Roma potesse diventare Presidente degli Stati Uniti! Altre Colonie, invece, sostenevano che — rispettata l'intolleranza *interna* delle Colonie intolleranti — si prescindesse da ogni dichiarazione di fede quanto ai diritti e alle cariche federali. E questo partito vinse.

Onde nel § 3 dell'art. VI della Costituzione federale si stabilì che *nessuna dichiarazione di fede sarà mai richiesta come condizione per ottenere qualunque ufficio o incarico pubblico negli Stati Uniti*. Negli *Stati uniti*, lo si noti bene, non negli *Stati singoli*. Tant'è vero, per esempio, che gli stessi Cattolici furono esclusi dagli uffici pubblici fino al 1806 nello Stato di New-York, fino al 1821 nel Massachusetts, fino al 1836 nella Georgia e nelle Caroline, fino al 1844 nel New-Jersey, e fino al 1876 nel New-Hampshire. E più a lungo poi durò l'esclusione degli Atei: — esclusi oggi ancora nella Pensilvania, nel Missisipì, nelle due Caroline e altrove.

2º Al momento della formazione della Confederazione tre tipi di relazioni fra lo Stato e la Chiesa vigevano nelle varie Colonie.

a) La *Teocrazia* nelle Colonie puritane della cosidetta Nuova Inghilterra, e segnatamente nel Massachusetts.

b) Il *Giurisdizionalismo* nelle Colonie commerciali della Virginia e delle due Caroline, del nord e del sud; nelle quali chiesa ufficiale o stabilita era quella medesima dell'Inghilterra, e cioè l'anglicana.

c) La *Separazione* fra lo Stato e la Chiesa nel Rhode-Island, nella Pensilvania, ecc.

Quale dei tre sistemi si aveva da adottare quanto al nuovo Stato federale? I contrasti furono lunghi, e per poco non compromisero l'unità con tanti sacrifici raggiunta. Da ultimo vinse il terzo sistema. Ma non già — e questo deve sopra ogni altra cosa tenersi presente — per un sentimento di reciproca tolleranza e di vera libertà, ma per un sentimento di reciproca diffidenza e di persistente intolleranza. Nessuno dei singoli Stati, invero, avrebbe mai consentito a che la religione ufficiale o stabilita di un altro Stato potesse diventare religione ufficiale o stabilita anche dallo Stato federale. E, d'altra parte, a tutti premeva di mantenere inalterata la posizione di esclusivismo e di favore, vale a dire la posizione di chiesa stabilita o dominante a quella, che da secoli godeva di una simile prerogativa nelle varie Colonie.

Di qui il compromesso dell'*Emendamento 1°* della Costituzione del 1787, votato nel 1791. Articolo di legge tutto quanto negativo. Che dice precisamente così: *Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof* (il Congresso, o Parlamento degli Stati Uniti, non farà nessuna legge che si riferisca allo stabilimento della religione o proibisca il libero esercizio di essa). In altri termini: lo Stato federale rinunciava ad avere una propria chiesa ufficiale o stabilita, e si impegnava inoltre a rispettare il libero esercizio di tutte le religioni.

Il Separatismo diventava così il sistema adottato dallo *Stato federale*, non, per contro, dagli *Stati federati*. Ma la prova felicissima fatta dal sistema adottato in America, e la conseguente venerazione, di cui gli Americani presero a circondare quelle 16 lapidarie parole del 1° Emendamento, le più solenni che possano suonare ad un orecchio americano,

come disse uno dei loro scrittori, ebbero per effetto di condurre al Separatismo i vari Stati. Però soltanto a grado a grado, nel corso del secolo passato; cosicchè, per esempio, soltanto nel 1833 il Massachusetts rinunciò alla sua chiesa ufficiale.

II. - Dunque: separazione fra lo Stato e la Chiesa, non soltanto più nello *Stato unico*, ma anche, oramai, negli *Stati singoli*.

Però: separazione dello Stato dalle *Chiese*, non assolutamente separazione dello Stato dalla *Religione*, come tutti gli scrittori nord-americani energicamente affermano. Questo concetto è ribadito da essi in tutti i toni. Dice, per esempio, il già citato Schaff, che quella, che fu istituita negli Stati Uniti, è « la libertà *nella* religione e non *dalla* religione, al modo istesso che la vera libertà civile è la libertà *nella* legge e non *dalla* legge ».

Nè questo principio è rimasto relegato nel campo della semplice teoria e del puro sentimento; ma fu tradotto in pratica con norme del diritto consuetudinario e perfino del diritto scritto; e così nell'ambito dello Stato federale come in quello degli Stati federati. Ricordiamo alcune fra le più caratteristiche.

1° Il Cristianesimo è rimasto (al dire di lord Bryce, il più profondo conoscitore del diritto pubblico americano), se non la religione *legale* degli Stati Uniti, certo la loro religione *nazionale*. Del resto, secondo la dottrina di alcuno dei più insigni giuristi americani e la giurisprudenza di alcune delle supreme corti, il *Cristianesimo fa tuttavia parte del diritto comune americano*; il che val quanto dire che alcune norme vi sono osservate, non in quanto sancite dalla legge, ma in quanto proclamate dalla religione. Secondo che riferisce l'abate francese Klein, in un suo libro apologetico del regime americano (*La Separazione agli Stati Uniti: Storia, leggi, usanze, documenti*; 1908), gli Israeliti, sempre più numerosi ed influenti in America, tenterebbero cambiare tale carattere *cristiano* dello Stato, in un carattere semplicemente *deista*, onde potervi essere compresi; ma, a quanto pare, fin qui senza successo. Ed è sommamente caratteristico, e per noi Italiani interessante, che un solo esempio gli scrittori americani sappiano addurre

di un atto ufficiale, in cui il fondamento cristiano della Repubblica americana sia stato denegato; e sarebbe il Trattato stipulato il 4 novembre 1786 con l'allora Bey di Tripoli e firmato da Washington; in cui era detto che « non essendo il governo degli Stati Uniti in nessuna maniera fondato sulla religione cristiana, non era avverso alla religione maomettana »; ma questa eccezione viene spiegata, nell'intento di salvare il principio, con ogni maniera di ragioni, fra cui anche quella che il documento fosse redatto da un sacerdote apostata!

Nessuna meraviglia, dopo ciò, che nel 1907, essendosi per ragioni puramente tecniche tolto dall'esergo delle monete americane il motto: *In Got we trust* (Noi confidiamo in Dio), esso fosse subito ristabilito per un solenne deliberato della Camera, che ottenne 255 voti contro 5.

2° Conseguenza di ciò si è: che per l'ammissione a tutte le cariche, da quella di Presidente della Repubblica al più umile ufficio locale, si richiegga un giuramento, da prestarsi sulla Bibbia; che, inoltre, le sessioni del Parlamento si aprano con solenni preghiere di uno dei capellani delle diverse confessioni cristiane, ch'esso stipendia, e a cui, a dire il vero, come osserva il citato abate Klein, senatori e deputati non danno più molto da faticare in seguito; e che, infine, giorni di pubblica preghiera e di ringraziamento a Dio siano indetti dalla autorità governativa, e così via.

3° La bestemmia è punita in vari Stati. Punita ogni forma di disturbo, nelle ore dei servizi divini entro una cerchia di qualche miglio intorno al luogo ove essi hanno luogo. Il riposo festivo imposto dal punto di vista religioso, e con tanto rigore ch'è vietato ogni divertimento: caccia, pesca, spettacolo, suono, ecc. E si narra di un Russo, che, infastidito del patrio assolutismo ed assetato di libertà, si era rifugiato in America; e che, avendo creduto di vincere la tetraggine di un pomeriggio domenicale anglo-sassone con il suo trattenimento favorito, il suono del violino, si vide colpito da pena; onde immediatamente si riimbarcò, poichè, diceva, in tutti i paesi del mondo ove era stato aveva potuto suonare il suo violino quando più gli piaceva, fuori che nella terra classica della libertà!

4° Carattere confessionistico hanno: *a*) il *matrimonio*, essendo riconosciuto quello contratto con qualunque rito religioso; *b*) il *giuramento* in tutte le sue forme; essendo anzi consentito al giudice di interrogare un teste se crede in Dio, e, in caso di risposta negativa, di avvertire il giurì di tenerne conto nel valutare la testimonianza; *c*) l'*istruzione*, in tutti i suoi gradi, non esclusa l'universitaria, con danno della libertà della speculazione scientifica, come ebbero a rilevare molti uomini di scienza stranieri, fra cui il nostro Mosso.

5° Come singolarissimo segno, non solo del persistente confessionismo, ma addirittura del puritanismo protestante originario, sta il fatto che per una consuetudine, forte omai dell'osservanza di più di un secolo, esclusi dalla suprema carica dello Stato, quella cioè di Presidente della Repubblica nord-americana, siano tuttora i Cattolici. I quali però, hanno saputo risarcirsene largamente in altri campi, come tosto vedremo.

III. - Quale è il regime giuridico, sotto cui stanno ed operano le varie Chiese in America, rispetto sopratutto al loro governo interiore e alla amministrazione dei loro beni? È presto detto, almeno teoricamente. Lo Stato americano ha messo a disposizione delle Chiese i proprii ordinamenti ed istituti del diritto comune privato, ed ha detto loro: scegliete a vostro piacimento ciò che più vi accomoda. Ma non è punto agevole però rendersi conto della portata effettiva di un simile trattamento, data la diversità profonda che intercede fra il diritto nord-americano ed il diritto continentale europeo.

Di tre istituti si sono giovate massimamente le varie Chiese, e sono il *trust*, la *corporation sole*, e la *religious society* o *corporation*.

1° *Trust*. Di questo istituto tipico del diritto anglo-americano, e che ne impronta tutte le più svariate manifestazioni, dal commercio alla religione, si deve rilevare innanzi tutto questa duplice particolarità: — che esso rappresenta, per un verso, la sola sopravvivenza di un istituto, tramontato oramai dai diritti continentali europei, la cosidetta *Fiducia*; e che, per un altro verso, esso sopperisce alla mancanza, che nel diritto anglo-americano si riscontra, di un istituto, noto invece a quei diritti continentali europei, la *Fondazione*.

Il *trust* consiste nella trasmissione di un patrimonio a una persona, a un *trustee* (fiduciario); il quale ne diventa *formalmente* proprietario, ma ha l'obbligo legale (e non solo morale) di disporne *materialmente* a favore di quell'individuo o per quello scopo, che sono stati designati dal largitore. La perpetuità del *trust* si ottiene con questo mezzo, che, venuto meno per morte o per altra causa il fiduciario primitivo, il tribunale stabilisce chi gli debba succedere nella proprietà e negli oneri. Si tratta qui evidentemente di un istituto del diritto comune civile, applicato e sfruttato ai fini religiosi (1).

2° *Corporation sole.* È questo un altro singolarissimo istituto, sorto e sviluppatosi in Inghilterra per opera del Diritto canonico, nell'intento di creare una personalità giuridica, una soggettività patrimoniale, agli uffici della Chiesa; e che poi fu esteso man mano ad altri uffici del diritto pubblico inglese. Onde qui si tratta di un istituto proprio del diritto ecclesiastico, esteso poi ai rapporti del diritto statale.

In contrapposto a quella, che in Inghilterra è detta *Corporation aggregate*, la quale consiste in una collettività di uomini coesistenti (vale a dire, la normale corporazione di tutti i diritti), si considera pure come corporazione, e viene munita delle relative facoltà giuridiche, la cosidetta *Corporation sole*, vale a dire la corporazione individuale, costituita cioè da un solo uomo, ma da un uomo che copra *pro tempore* un determinato ufficio. Egli, invero, viene considerato come faciente corpo con tutti i titolari successivi, passati e futuri, di quel determinato ufficio. Vorremmo poter dire, tanto per spiegarci meglio, che la pluralità di individui, la quale è idea insita in quella di corporazione, non è disposta qui orizzontalmente, sopra uno stesso piano cronologico, come nella corporazione

(1) Notiamo di passata. Il Popolo americano ama di rimettersi a qualcuno di sua fiducia: dal Presidente della Repubblica, al quale sono conferiti per quattro anni poteri esecutivi di tale entità, che non hanno riscontro in quelli di nessun capo di Stato e governante del Vecchio Mondo; ai capi delle grandi intraprese commerciali ed industriali, ai cosidetti *directors*, che hanno ben altre facoltà che, p. e., i consiglieri delegati delle nostre società, ed agiscono come altrettanti sovrani (i famosi *re*) delle rispettive aziende. E lo stesso accade nelle cose di chiesa.

normale, ma verticalmente, in successivi piani cronologici, corrispondenti alle varie assunzioni in carica. Qui la perpetuità della destinazione dei beni è ottenuta automaticamente, senza bisogno di intervento di tribunali, come accade per contro nel *trust*, poichè tale perpetuità è garantita dalla stessa perpetuità della carica.

3° *Religious Society* o *Corporation*. È l'istituto più diffuso e più largamente sfruttato anche a scopi religiosi; istituto, che ha bensì il suo riscontro, a differenza dei due sopradiscorsi, nei diritti continentali europei; ma il cui funzionamento pratico è il più malagevole a chiarire. Notiamo, innanzitutto, che ci troviamo qui di fronte ad una collettività reale (e non solo più fittizia, come nel caso della *corporation sole*) di individui. E di individui, che si collegano a scopi di religione.

Anche qui lo Stato americano ha messo a disposizione delle Chiese tutte le risorse, diremo così, del proprio diritto in materia di associazioni o società o corporazioni. E le varie Chiese ne hanno approfittato, assumendo le più svariate forme.

a) Quella di *Società per azioni*, in cui cioè il patrimonio occorrente al funzionamento di una determinata Chiesa, è ripartito in azioni, che sono proprietà dei singoli soci, con tutti gli effetti delle altre società di tal genere. Diciamo subito, che è caso molto raro, e che ne facciamo menzione, non solo perchè molto curioso, ma perchè ci servirà più sotto a chiarire un punto assai delicato.

b) Quella della *Società ordinaria*, in cui il patrimonio è formato da contributi dei soci, secondo le norme fissate dallo Statuto della rispettiva associazione. Il patrimonio ecclesiastico è pertanto patrimonio appartenente ai soci a titolo di comunione. Questa forma è assai più frequente in tutti gli Stati della Repubblica nord-americana; e ciò tanto più, in quanto le loro leggi concedono alle semplici associazioni facoltà ed agevolezze molto più estese, di quanto non usi nel Continente europeo, sopratutto per ciò che riguarda la possibilità di ricevere donazioni e di amministrarle. Tant'è che parecchi di tali Stati (p. e. Virginia, Carolina del Nord) ritengono tali concessioni più che sufficienti, e non procedono più innanzi.

c) Ma altri Stati consentono che la società religiosa chieda la cosidettà *Incorporazione*, e cioè la personalità giuridica, che la trasforma, pertanto, in una *religious Corporation*. L'incorporazione, e cioè la concessione della personalità giuridica, è un atto del potere legislativo; per altro, quasi dappertutto, si sono istituite delle formule-tipo di incorporazione, le quali, riempite, danno diritto alla registrazione della società quale *Società incorporata*. Naturalmente, in questo caso il patrimonio ecclesiastico non appartiene più per frazioni in proprio ai soci, come nel primo caso; non appartiene più nemmeno ad essi in comunione, come nel secondo caso; ma appartiene all'ente collettivo, alla persona giuridica, distinta dalla persona dei soci.

Le società religiose americane si governano di regola come ogni altra società, e cioè in base alle deliberazioni della assemblea dei soci la quale è considerata come sovrana, e può perfino deliberare intorno al cambiamento di confessione; a quel modo medesimo che ogni altra assemblea di società può deliberare circa il cambiamento della ragione sociale. Il potere esecutivo ed amministrativo appartiene ai rappresentanti della società, eletti dall'assemblea e che formano un proprio collegio. Questi rappresentanti prendono essi pure il nome di fiduciarii (*trustees*), e posseggono poteri molto vasti, secondo l'uso americano. Solo è da notare che, a differenza del *trust* tipico, essi sono i fiduciarii, non di un singolo ma di una collettività, e che alla loro sostituzione provvede la collettività medesima, e non il magistrato. Uno degli uffici più importanti e delicati che, a secondo delle varie leggi, spetta o all'assemblea medesima o al collegio dei suoi *trustees*, è l'assunzione in servizio di un ecclesiastico e il suo eventuale licenziamento.

IV. - Consideriamo ora tutto cotesto regime giuridico dal punto di vista della Chiesa cattolica, che è naturalmente quella che più ci interessa.

1° Essa si è trovata subito a suo agio con il sistema del *Trust*, che mirabilmente si presta alle sue peculiari esigenze ed aspirazioni, proprio come un tempo l'istituto della *fiducia*, da essa sempre favorito, e dagli Stati europei invece combattuto appunto perchè troppo favorevole alla manomorta eccle-

siastica. Per mezzo del *trust*, invero, si possono concentrare nelle mani dei suoi pastori, e segnatamente dei vescovi, mezzi pecuniari rilevantissimi, destinati ai più svariati ed incontrollati scopi religiosi, e più specialmente a quelle fondazioni di messe, così severamente contrastate o contenute dalle leggi del Continente europeo.

2° È pure di tutta evidenza che l'istituto della *Corporation sole* doveva riuscire di utilità affatto eccezionale per la Chiesa cattolica. Di fatti, tutto il patrimonio di una diocesi può concentrarsi per tale via nelle mani del vescovo; essere da lui e dai suoi successori amministrato senza intromissione o controllo di sorta, nè di magistrati, nè di laici, nè di ecclesiastici inferiori; e venire erogato con la più assoluta libertà a quegli scopi ch'egli stimerà migliori. Per esempio, tutto quanto il patrimonio ecclesiastico cattolico dello Stato di Illinois è intestato al vescovo di Chicago, con questo semplice titolo: *the catholic bishop of Chicago a corporation sole*. In fondo, si trattava qui di una creatura, concepita dal diritto stesso della Chiesa cattolica e quindi consona perfettamente al suo spirito e ai suoi intenti, la quale veniva rimessa a sua disposizione piena, grazie al sistema della separazione.

3° Altrettanto non si può dire, anzi precisamente l'opposto si deve dire, quanto al terzo dei sopradiscorsi istituti giuridici, e cioè quanto alla *Religious Society*, massimamente poi se non incorporata.

Questo istituto rispondeva invece mirabilmente alla mentalità degli antichi Coloni, seguaci del Congrezionalismo, siccome già si è detto (cfr. sopra, p. 225). Di fatti, ogni gruppo di fedeli costituiva per essi una chiesa indipendente da ogni unione o soggezione gerarchica, sia ecclesiastica che statale. Si comprende che, anche per ciò che si atteneva al loro governo esteriore e all'amministrazione dei beni, essi dovevano preferire le forme legali più comuni, e diremmo pedestri, che sono poi le più libere ed autonome. E ciò tanto più, in quanto il procedere eminentemente democratico, rappresentativo, individualistico, ch'è proprio di coteste forme giuridiche, doveva avere tutte le simpatie di cotesti primi e massimi autori della democrazia, ed assertori dei diritti individuali anche nel campo

politico (cfr. sopra, p. 123 segg.). Battendo questa via, essi raggiungevano uno degli intenti loro più agognati: tenere la comunità religiosa affatto distinta dalla comunità amministrativa. Sottilmente, ma recisamente, i giuristi americani distinguono, invero, la *Church*, che è la collettività puramente *morale* e *spirituale*, com'essi precisamente dicono, dalla *Society*, che è la collettività puramente *temporale* e *materiale*, vale a dire, che è semplicemente « la associazione volontaria di individui o di famiglie che si uniscono per procurarsi un luogo di culto in comune e un ministro il quale serva ai loro bisogni religiosi ». Cosicchè le due collettività, la spirituale e la temporale, retta quella dal diritto ecclesiastico, e questa dal diritto statale, possono bensì corrispondersi e coincidere, ma anche non lo possono; poichè non è escluso il caso, che alcuno possa essere membro della chiesa e non della società, e anche il caso inverso: le azioni di una società religiosa per azioni potrebbero, di fatti, appartenere anche a un estraneo qualunque.

Tutto questo urtava a pieno contro i principii fondamentali, in base a cui si regge non solamente la Chiesa cattolica, ma anche qualche altra chiesa, la Greco-ortodossa, per esempio, e la Luterana. È troppo noto, invero, che la Chiesa cattolica non ammette se non una Chiesa unica, la Chiesa universale, di cui gli istituti ecclesiastici locali non sono se non diramazioni da essa dipendenti gerarchicamente e da essa governate autoritariamente. E noto pure che la Chiesa cattolica è venuta sempre più recisamente eliminando dal suo seno ogni elemento rappresentativo, ogni forma democratica, e, sopratutto, sempre più rigorosamente escludendo i laici, sia come individui, sia come collettività, da qualsiasi intromissione nel governo ecclesiastico. Basti ricordare che il nuovissimo Codice del Diritto canonico ha soppresso il diritto di patronato, vuoi dei singoli, vuoi delle comunità, che era l'ultima forma di partecipazione dei fedeli alla scelta dei loro pastori.

V. - Non fa meraviglia che la Chiesa cattolica americana abbia messo ogni suo impegno, appena lo potè, nel rompere cotesta catena. Ed essa ne venne a capo, dopo più che cent'anni di soggezione, agli ultimi del secolo scorso, grazie, sopratutto, a questi diversi fattori. La sua forza nu-

merica ognora crescente, per cui non solo essa costituisce ora la confessione più numerosa, ma non è neppure illusoria la speranza di alcuno, che gli Stati Uniti possano trasformarsi con il tempo in un paese prevalentemente cattolico. Il prestigio della sua ferrea disciplina, per cui, come osservò il Rothenbücher, le decisioni di casi litigiosi riguardanti la Chiesa cattolica da parte delle Corti americane sono incomparabilmente meno numerose, che non per le altre Chiese. E poi, se dobbiamo credere al Bryce, un abile uso delle compatte masse cattoliche nelle elezioni: arma validissima in un paese, ove il diritto elettorale è tutto.

Fatto sta che alla Chiesa cattolica riuscì di ottenere dai diversi Stati delle modificazioni così radicali, nella sostanza, alle leggi vigenti, da soddisfare a tutti i suoi voti. Non è il caso di tentare neppure uno schizzo comparativo di tale novissimo diritto; tanto più che lo stesso Monsignor Ireland confessava in una lettera diretta all'abate Klein, e da questo riprodotta nel suo libro già citato, di non conoscere in tutti i suoi particolari il diritto vigente nei diversi Stati nord-americani. Limitiamoci a fare un cenno a quello in vigore nello Stato di New-York, in forza della legge del 1895; poichè si tratta dello Stato più vasto ed importante, e che servì di modello agli altri. Tale legge, che considera pure la condizione di altre chiese confessioni o denominazioni, come la Chiesa greca, gli Episcopalisti, i Presbiteriani, ecc., fissa, quanto alla Chiesa cattolica, questo speciale regime (articolo III, § 50).

VI. - La richiesta che una *chiesa* romano-cattolica (la legge evita qui perfino la parola *society* quale invisa ai Cattolici) venga incorporata, e cioè fornita di personalità giuridica, non può essere fatta da chiunque, per iniziativa di un gruppo di fedeli, come vorrebbe il diritto comune; ma solo da una commissione di cinque membri così composta: arcivescovo o vescovo della diocesi, a cui la chiesa appartiene, vicario generale della diocesi medesima, rettore della chiesa in questione e due laici scelti però dai tre membri ecclesiastici suddetti (due *teste di legno,* vorremmo poter dire, senza intenzione di irriverenza, e senza contare poi che secondo la legge del Minnesota, come attesta Monsignor Ireland, vescovo di San Paolo, anche questi

due membri possono essere degli ecclesiastici scelti nello stesso modo). Ne consegue: che la gerarchia cattolica sia riconosciuta dalla legge civile così nei suoi uffici (arcivescovo o vescovo e rettore della chiesa), come nelle sue circoscrizioni fondamentali (diocesi e parrocchie). E non solo riconosciuta, ma fatta arbitra della organizzazione di tutta la diocesi rispetto a un atto di tanta entità. Ne consegue inoltre, che non si possano assolutamente formare corporazioni di Cattolici dissidenti, e cioè che non dipendano dai superiori ecclesiastici. Una legge del 1899 si è ingegnata, anzi, di rendere sempre più improbabile ogni maniera di scisma.

Ancora. Mentre il diritto comune vorrebbe che il collegio dei *trustees* sia formato per elezione dai soci; quanto alla Chiesa cattolica è stabilito invece che tale collegio (*board of trustees*) sia senza più costituito ancora dai cinque membri sopra enumerati, e cioè dall'arcivescovo o vescovo, dal vicario della diocesi e dal rettore della chiesa, e loro successori *in virtù del loro ufficio* e per tutta la durata del loro ufficio, vale a dire come membri nati, e dai due laici da loro scelti, i quali però non durano in carica che un anno. Il che conferisce a metterli sempre più nella piena soggezione dei membri ecclesiastici del collegio d'amministrazione.

Non basta. Nessun atto o provvedimento dei *trustees* di una chiesa cattolica incorporata sarà valido senza la sanzione dell'arcivescovo o vescovo, da cui la chiesa dipende, o del vicario generale o amministratore della diocesi, in caso di impedimento di quelli. Cosicchè al capo delle diocesi è deferito di dare la sanzione ad un atto, compiuto da un'amministrazione parrocchiale, di cui egli pure è membro, ma in cui, per ipotesi, potrebbe essere rimasto in minoranza.

Finalmente, alla legge del 1895 fu aggiunto nel 1902 un § 52, che mette nelle mani dell'arcivescovo o vescovo tutto ciò che si attiene alla eventuale divisione delle parrocchie o alla destinazione dei loro beni: materia, essa pure, di importanza capitale.

Nel caso poi che l'incorporazione sia richiesta, non da una chiesa particolare o parrocchia, ma dalla stessa diocesi, il collegio dei *trustees* è formato addirittura dall'arcivescovo o ve-

scovo, del vicario e dagli altri funzionarii ecclesiastici diocesani, senza cioè la minima partecipazione di laici.

La comunità dei fedeli è pertanto tagliata fuori da ogni ingerenza nell'amministrazione delle cose ecclesiastiche, in modo più reciso, che non in qualunque ordinamento degli Stati europei. Al paragone, le stesse Fabbricerie italiane sono in alcune nostre regioni, come si vedrà a suo tempo, dei veri modelli di regime democratico e rappresentativo!

VII. - Arbitro di tutto il governo della diocesi è l'arcivescovo o il vescovo. Egli nomina gli ecclesiastici, parroci e coadiutori, e li dismette, senza che a questi sia concessa alcuna azione, in forza del loro contratto di impiego, verso la corporazione; poichè, dice la giurisprudenza americana, il rapporto intercedente fra il vescovo e i preti non è altro che quello stabilito dal diritto canonico, e cioè quello intercedente fra superiore ed inferiore.

Le tenaci secolari aspirazioni autoritarie, gerarchiche, monarchiche ed assolutistiche della Chiesa cattolica hanno così ottenuto il più pieno soddisfacimento. Essa ha saputo sovrapporre alla elastica organizzazione associativa del diritto americano la sua rigida organizzazione istituzionale. Insomma, essa gode negli Stati Uniti d'America di poteri tali, che non hanno riscontro in alcun altro paese del Continente europeo, salvo che si risalga all'Età di mezzo.

§ 42. — La Separazione in Francia.

I. - Un rilievo, puramente formale, sì, ma di grandissima importanza, si impone prima d'ogni altra cosa al giurista, che si faccia a considerare il modo, onde il sistema separatistico fu attuato dai Francesi in confronto a quello che fu tenuto invece dagli Americani.

Negli Stati Uniti dell'America del nord, di fatti, il principio separatistico fu posto fra i fondamenti medesimi della Costituzione; ed è quindi legge statutaria o fondamentale della Repubblica. Principio saldissimo, quindi. E tanto più saldo, ancora, in quanto è sorto con il sorgere stesso di quello

Stato, ed è quasi con esso connaturato; e in quanto, poi, la primitiva Costituzione del 1787 non venne mutata nello spazio di omai più di un secolo, ma solo integrata, a seconda delle necessità, con successivi Emendamenti; e gli Americani la proclamano eterna!

In Francia, per contro, il principio separatistico non fu inserito in nessuna delle molteplici Costituzioni, le quali in quel paese si tennero dietro nello spazio di meno che un secolo, con il rapido avvicendarsi dei regimi politici susseguiti alla grande Rivoluzione, e cioè la prima Repubblica, il primo Impero, la Monarchia borbonica restaurata nel 1814, la Monarchia di luglio, la Repubblica quarantottesca, il secondo Impero, la terza Repubblica. Il principio separatistico vi fu semplicemente sancito da una legge ordinaria, annullabile e modificabile come tutte le altre leggi; laddove la Costituzione non vi può essere mutata che da una Assemblea speciale e con forme pure speciali. Onde manca al principio separatistico in Francia ogni garanzia di stabilità, e cioè la stessa stabilità, assai relativa a dire il vero, che le leggi statutarie hanno in Francia; ed esso è in balìa della mutevole prevalenza dei partiti politici.

Ora è da considerare che, nella stessa Francia, il Regime gallicano (cfr. sopra, p. 44), che la grande Rivoluzione della fine del settecento distrusse, si basava su atti fra i più solenni dell'Antico Regime (fra cui il Concordato del 1516). È da considerare ancora che il nuovo Giurisdizionalismo, il quale Napoleone I instaurò con il suo Concordato famoso del 1801 (cfr. sopra, pag. 68), e la terza Repubblica tolse di mezzo con la Legge di separazione vigente, aveva per fondamento una convenzione internazionale, e cioè qualcosa di più solido e duraturo — e lo si vide alla prova dei fatti — che non una semplice legge interna e per di più una legge ordinaria. Per cui, il regime attualmente in vigore in Francia ci si presenta fornito di minori garanzie anche al paragone di quei regimi, che in questo paese medesimo lo hanno preceduto.

II. - La prima idea della Separazione, e quasi lo spunto, furono dati in Francia da un poeta, Andrea Chenier che, riprendendo il concetto di un altro grande poeta, il Milton

(cfr. sopra, pag. 225), in un articolo del *Moniteur* del 22 ottobre 1791, ammoniva l'assemblea nazionale, che i contrasti politico-ecclesiastici non avrebbero avuto termine, se non quando, egli diceva, « chacun aura la liberté de suivre et d'inventer telle religion qu'il lui plaira », e, di conseguenza, quando « chacun paiera le culte qu'il voudra suivre et n'en paiera point d'autres ». Era, pertanto, il lato finanziario che, fra i molti aspetti del sistema separatistico, emergeva innanzi a tutti. E di fatti il primo passo verso la separazione fu quello compiuto dalla Rivoluzione con la legge del 18 settembre 1794 (2, *sans-culottide*, an II), con cui si stabilì che « la Repubblica francese non avrebbe pagato più le spese nè gli stipendii di alcun culto ». Il proponente, Cambon, dichiarava esplicitamente che con ciò si mirava a liberare lo Stato, non solo dal gravame finanziario, ma dalla pressione della gerarchia ecclesiastica.

Una serie di leggi successive completarono l'opera così intrapresa, finchè la legge del 29 settembre 1795 (7 *vendémiaire*, an II) coordinò tutto il sistema. Di cui ecco le linee più salienti.

Il legislatore pone tutti quanti i culti sopra una medesima linea; e prende tutte le precauzioni, non solo perchè tutti si possano esercitare liberamente, non solo perchè l'un culto non opprima l'altro, ma ancora perchè nessun culto si possa fare, com'egli dice, *esclusivo* o *dominante* o *persecutore*. — Il suo proposito di uguaglianza e di neutralità si manifesta poi non solo con dichiarare che nessuno può essere costretto a contribuire alle spese di alcun culto e che la Repubblica non ne stipendia nessuno; ma ancora nel tenere le vie e gli altri luoghi pubblici sgombri da ogni contrassegno o emblema confessionale, essendo punito chi li innalzi, e immuni da ogni manifestazione religiosa, essendo punito chi inviti pubblicamente a cerimonie religiose, chi suoni a tale intento le campane, e perfino chi vesta abiti ecclesiastici fuori dei luoghi destinati al culto. — Proibito è agli enti pubblici ogni sovvenzione ai culti; e tutti i magistrati sono rigorosamente tenuti ad eliminare ogni elemento confessionale dai loro atti, così che, per esempio, nella tenuta dei registri dello stato

civile (cfr. sopra, p. 202) è proibito ogni cenno a cerimonie religiose. — Gli edifici di culto sono lasciati ai cittadini in uso gratuito; ma due cose sono a questo riguardo da avvertire di somma rilevanza: *a*) ai *cittadini*, come individui, *non ai ministri* di un culto qualunque; *b*) *in uso gratuito, ma non esclusivo*, cosicchè: o le diverse chiese venivano ripartite fra i diversi culti, non importa se ortodossi o dissidenti, cattolici o acattolici, già esistenti o di nuova invenzione (come diceva Andrea Chenier, e abbiamo visto quanti se ne inventarono!); oppure la stessa chiesa doveva servire a più culti, e magari a cerimonie non di culto, simultaneamente (con il sistema del cosidetto *simultaneum*, praticato anche in Germania nei luoghi ove una sola è la chiesa e più le confessioni religiose riconosciute). E la simultaneità poteva regolarsi: o con un uso alternato dell'edificio, o con la sua spartizione, assegnando, p. e., ad un culto il coro, a un altro la navata centrale, a un altro una cappella e così via. — Una severissima polizia dei culti completava il sistema, inteso a garentire la fedeltà e soggezione dei ministri alla Repubblica. Dei rigori del sistema aveva a patire sopratutto quella parte del Clero cattolico, che era rimasto fedele ai vescovi ed al Papa; poichè il massimo sforzo del legislatore era rivolto contro la gerarchia cattolica, a cui si voleva spezzare le reni.

III. - Lo spunto separatistico alla Andrea Chenier ricompare nel 1871 con la Comune di Parigi, che emanò un decreto, così concepito: « La Commune, considerant que la liberté de conscience est la première des libertés; considerant que le budget des cultes est contraire au principe de la liberté de conscience, puisqu'il impose les citoyens contre leur propre foi; décrete: art. 1, L'Église est séparée de l'État; art. 2, Le budget des cultes est supprimé ». Ma il decreto cadde con la Comune.

La terza Repubblica tenne fermo il sistema concordatario, e cioè conservò il Concordato napoleonico, con questa sola differenza, che al Sovrano (imperatore o re che fosse stato) succedette nell'esercizio dei diritti regalistici, p. e., in quello di nominare i vescovi, il Presidente della Repubblica. Con quali poco edificanti conseguenze — trattandosi a volta di

magistrati del tutto miscredenti e affatto impreparati al delicatissimo ufficio — si può vedere da quella viva pagina di storia contemporanea, che è *L'Anneau d'améthyste* di Anatole France.

Ma quando le *due Francie,* come usa dire, che da cento anni si fronteggiavano, la Francia che si vanta figlia primogenita della Chiesa e quella che si vanta figlia della Rivoluzione, i *fils des Croisés* e i *fils de Voltaire,* come diceva il Montalembert, vennero ad un nuovo e più aspro cozzo in occasione del famoso *affaire Dreyfus,* la Repubblica cominciò con emanare il 2 luglio 1901 una legge sopra le Associazioni che considerava, sì, le associazioni in genere, ma conteneva pure disposizioni di particolare rigore contro le Congregazioni monastiche.

Ben presto però le ostilità del Governo francese si volsero dalle Congregazioni monastiche contro la Chiesa in genere e contro la stessa Santa Sede. E fu quando nel 1904 questa protestò contro la visita fatta in Roma dal Presidente Loubet al Re d'Italia. A questo si aggiunse la questione dei vescovi di Laval e di Dijon; i quali, essendo stati colpiti da provvedimenti disciplinari e citati a comparire in Roma innanzi al S. Ufficio, ebbero nella loro resistenza l'appoggio del Governo, che si diceva leso nei suoi diritti sopra la Chiesa di Francia. Questi ed altri contrasti condussero alla rottura diplomatica fra la Repubblica e la Santa Sede; determinarono, cioè, il richiamo dell'ambasciatore di Francia presso la Curia romana e l'abolizione della Nunziatura di Parigi.

In tali circostanze, una serie di progetti (ne fece una diligente enumerazione l'Ambrosini, *Diritto ecclesiastico francese odierno,* 1909) per la separazione fra lo Stato e la Chiesa fu presentata da varie parti al Parlamento francese; ed essi sfociarono nella legge del 9 dicembre 1905, la tuttora vigente e omai famosa Legge di separazione.

IV. - Eccone le disposizioni fondamentali.

1°) Lo spunto della legge è quello ancora tradizionale in Francia. Art. 1: Dichiarazione che la Repubblica assicura la libertà di coscienza e di culto. Art. 2: Dichiarazione che la Repubblica non riconosce nessun culto e conseguente aboli-

zione del Bilancio dei culti e di ogni sovvenzione da parte dello Stato, dei Dipartimenti, dei Comuni.

Il principio della neutralità e della laicità dello Stato è recato alle sue ultime conseguenze. Ricompare, ad esempio, fra le disposizioni della legge (art. 28) il divieto antico di innalzare od apporre alcun segno o emblema religioso sui pubblici monumenti o in qualunque luogo pubblico, eccetto che sugli edifici di culto, cimiteri, ecc.

Ancora un esempio tipico. Per decreto del 5 agosto 1907 l'antico motto dell'esergo delle monete francesi: *Dieu protège la France* (Dio protegge la Francia) ne fu tolto, non certo per ragioni tecniche, come in America; e non vi fu più rimesso.

2°) Prima della legge di separazione erano riconosciuti, non solo come persone giuridiche, ma come *établissements publics*, vale a dire come persone giuridiche di diritto pubblico, gli istituti tradizionali così della Chiesa cattolica (arcivescovadi e vescovadi, capitoli cattedrali, fabbricerie, seminarii, ecc.), come degli altri culti riconosciuti in Francia, e cioè il protestante e l'israelitico.

La legge (art. 2) li dichiarò soppressi. Dopo la soppressione si imponevano al legislatore diverse questioni giuridiche essenziali e di una delicatezza estrema.

a) *Quid iuris*, innanzi tutto, dei beni che a tali istituti appartenevano?

La grande Rivoluzione tagliò corto ad ogni difficoltà: considerò i beni degli enti ecclesiastici soppressi quali un *bonum vacans*, e quindi da devolversi allo Stato; onde, stretta anche dalle sue formidabili esigenze finanziarie, senz'altro li incamerò (decreto 2 novembre 1789).

La terza Repubblica non volle essere appuntata di basso calcolo e diede ai beni di quegli enti destinazioni identiche o prossime ai loro fini, fissando questo ordine di successibili:

α) Prime chiamate a succedere furono le cosidette *Associations cultuelles*; e cioè associazioni, formate per l'esercizio del culto nelle antiche circoscrizioni di quegli stabilimenti soppressi; associazioni, la cui formazione, costituzione e azione venivano minutamente fissate dalla legge stessa di separazione nel suo Titolo IV (art. 18 segg.).

β) Ove entro l'anno dalla promulgazione della legge non si fossero formate le Associazioni di culto suddette, erano chiamati a succedere agli istituti ecclesiastici soppressi gli Stabilimenti comunali di assistenza e di beneficenza, posti entro i confini territoriali della circoscrizione ecclesiastica interessata.

b) *Quid iuris* degli edifici di culto (chiese, cappelle, sinagoghe) e degli edifici loro ammessi (palazzi vescovili, canoniche, ecc.)?

La grande Rivoluzione aveva tagliato corto anche qui ad ogni difficoltà. Essa aveva dichiarato anche questi beni proprietà della nazione; e cioè dello Stato, se si trattava di edifici diocesani, dei Comuni, se si trattava di edifici parrocchiali. E potevano essere alienati. Ma il Concordato napoleonico sopravvenne, che tali edifici non erano stati venduti, se non in parte; e ordinò che — pur restando fermo il diritto di proprietà dello Stato, o, rispettivamente, dei Comuni — i non venduti fossero messi a disposizione, rispettivamente, dei Vescovi o delle Fabbricerie parrocchiali.

La terza Repubblica — riaffermato anch'essa il diritto di proprietà sopraccennato — ordinava (art. 13) che tali edifici, al paro di quelli costruiti dopo il Concordato, fossero *lasciati gratuitamente a disposizione* delle Associazioni cultuali, di cui si prevedeva la formazione; salvo a destinarli ad altri usi, se entro due anni dalla promulgazione della legge non fossero richiesti da nessuna di tali associazioni.

V. - Se bene di gran lunga più moderata che la legislazione rivoluzionaria, la nuova legge, con il tentativo di sostituire alla storica organizzazione della Chiesa di Francia tutta una rete di associazioni locali di propria creazione, veniva a colpire in pieno anch'essa la gerarchia cattolica. E questa volta la gerarchia cattolica si ribellò. Pio VI, al tempo della grande Rivoluzione, aveva con il Breve *Pastoralis sollicitudo* del 5 luglio 1796 consigliato sommissione al Governo francese. Pio X, forte omai dell'autorità spirituale della Santa Sede incomparabilmente accresciuta e intangibile dopo caduto il potere temporale (un imprigionamento del Papa non è più oggidì neppure pensabile!), condannò con l'Enciclica *Vehementer* dell'11 febbraio 1906, e con vera veemenza, la legge

di separazione, sopratutto per questo, che la legge « attribuiva l'amministrazione e la tutela del culto pubblico, non già al corpo gerarchico divinamente istituito dal Salvatore, ma a una associazione di persone laiche ». E quando il corpo vescovile francese, incuorato da un eletto manipolo di intellettuali cattolici (coloro che, in contrapposto ai porporati *Cardinali rossi* del Papa, in Francia si chiamarono i *Cardinali verdi*, perchè molti erano insigniti dalle verdi palme accademiche), accennò a voler cercare una via per costituire associazioni di culto, che fossero però conformi alle regole canoniche, il Pontefice condannò anche tale tentativo con la nuova Enciclica *Gravissimo* del 10 agosto 1906.

Se si compara quanto si è operato in Francia con ciò, che da ultimo vedemmo essersi fatto in America, risulta che nell'uno e nell'altro paese si è seguito un procedimento tutt'affatto inverso, e si sono, di conseguenza, ottenuti risultati tutt'affatto opposti. In America lo Stato è partito dal diritto comune delle associazioni; ha concesso che le varie confessioni religiose lo sfruttassero secondo i loro bisogni e perfino lo trasformassero e lo adattassero alla propria individualità storica; ed è intervenuto, a un certo momento, con il solo intento di sanzionare, di codificare coteste spontanee trasformazioni, consentendo ad ogni Chiesa storica una organizzazione associativa sua propria. In Francia lo Stato partì da un tipo di associazione di sua invenzione e diverso dal tipo del diritto comune, quale era stato delineato dalla legge del 1901. Nel creare questo nuovo tipo, esso si attenne inoltre a un modello uniforme per tutti quanti i culti; poichè le Associazioni cultuali potevano riferirsi tanto al culto cattolico, come al protestante, come all'israelitico; e, di conseguenza, non tenne conto delle esigenze peculiari di ogni culto, e sopratutto della individualità storica della maggiore Chiesa del paese, la cattolica.

Di qui la conseguenza, che la Chiesa cattolica potè, sì, adattarsi al sistema separatistico americano, ma non al francese. Di qui ancora la conseguenza, che il regime di separazione abbia potuto essere accolto ed attuato in Francia dai soli culti acattolici, vale a dire, dalla minoranza del paese.

VI. - Lo Stato francese fu, per altro, immediatamente costretto a ripiegare dalle posizioni troppo avanzate, in cui si era spinto con la legge del dicembre 1905. Già nel dicembre del 1906, mentre stava per scadere l'anno concesso alla formazione delle Associazioni cultuali, e quando non vi era più speranza che se ne formassero, esso dovette correre ai ripari.

Il punto vulnerabile non era già quello relativo ai beni degli antichi istituti cattolici. L'opinione pubblica non si commosse punto al pensiero che essi, anzi che a scopi di culto, fossero erogati a scopi di beneficenza. La *causa pia*, fin dai tempi del diritto imperiale romano, comprende, e considera come equivalenti dal punto di vista della meritorietà, tanto la destinazione strettamente religiosa quanto quella puramente caritativa. E il legislatore francese potè difatti assegnare quei beni definitivamente agli istituti di carità, ed abbreviare perfino i termini di tale assegnazione.

Il punto vulnerabile era costituito dagli edifizi di culto. La legge del 1905 aveva posta, come vedemmo, questa alternativa: o rimetterli alle Associazioni cultuali, o destinarli ad altri intenti. Il Governo francese si trovò alla fine del 1906 di fronte a questa sola soluzione. Il timore di pubbliche agitazioni che, quando le chiese cattoliche si fossero chiuse in tutta la Francia e il servizio divino vi fosse cessato, non sarebbero mancate, e il rispetto insieme del sentimento religioso di tanti milioni di cittadini, lo ritennero dall'appigliarvisi.

E allora — preparata in fretta e furia nello scorcio dell'anno — venne fuori la legge del 2 gennaio 1907, il cui articolo 5 diceva: che gli edifici di culto avrebbero continuato ad essere *a disposizione dei fedeli e dei ministri del culto*; e che il loro gratuito godimento avrebbe potuto essere concesso: *a*) alle famose Associazioni cultuali della legge del 1905; *b*) oppure ad Associazioni formate secondo le regole del diritto comune, e cioè della legge del 1901; *c*) infine, ai Ministri del culto, che facessero una speciale dichiarazione, e cioè la annuale richiesta per tenere riunioni pubbliche di culto, prescritta dall'art. 25 della legge del 1905.

È da notare, intanto, che profonde differenze intercedono tra le Associazioni cultuali della legge del 1905 e le Associa-

zioni ordinarie della legge del 1901; per esempio questa: le prime debbono essere formate di almeno 7 membri nei comuni di meno di 1000 abitanti, e di più ancora nei maggiori; mentre le seconde non richiedono che 2 membri. È da notare inoltre che la legge ammette la concessione individuale dell'edificio, non a qualsiasi fedele, ma solo al ministro di un culto; il che importa evidentemente, che il culto sia riconosciuto, contro quanto dichiarava la legge di separazione. Il legislatore francese andò ancora più in là: e, visto che la Santa Sede aveva proibito con una Enciclica del 6 gennaio 1907 che si facesse la dichiarazione annuale preventiva da parte dei ministri del culto, richiesta dalla legge del 2 gennaio, esso abolì anche questo obbligo con la legge del 28 marzo 1907.

Ma questo, sopratutto, è da notare. La Santa Sede aveva condannata ogni forma di associazione, sia speciale, sia ordinaria; sia, cioè, secondo il modello del 1905, sia secondo quello del 1901. E allora delle tre possibilità, prospettate dal legislatore francese con la legge del 2 gennaio 1907, non era suscettiva di attuazione se non la terza: concessione degli edifici ai ministri del culto.

E questa volta la Santa Sede fece anch'essa un passo innanzi per assicurare che ai Francesi non mancassero i servizi religiosi: cosa che non poteva non impensierire anch'essa; mentre per il sostentamento materiale degli ecclesiastici e per le spese di culto poteva, non senza fondamento, fidare che i Cattolici di Francia avrebbero sopperito con le loro contribuzioni (il cosidetto *denier du culte*) ai 400 milioni, che la Chiesa vi perdette con la legge di separazione. Essa, invero, consentì (in base alla sua dottrina del *tolerari posse*), che i vescovi di Francia emanassero il 28 gennaio 1907 una lettera, con la quale — per mantenere fino all'ora estrema l'esercizio pubblico del culto e difendere la chiesa da ogni profanazione (com'essi dicevano) — ammettevano che un contratto di godimento fosse stipulato dai vescovi e dai curati, previa autorizzazione del loro vescovo, rispettivamente con i prefetti e i sindaci, secondo un modulo da essi redatto ed uniforme per tutta la Francia.

Il Governo vi contrappose un proprio schema; ma non fu approvato dalla Santa Sede. E allora ogni trattativa fu rotta.

E così il culto si esercita in Francia, dice un autore di quel paese, « sous forme inorganique, à titre de simple fait »; e il Governo medesimo considera il culto come un fatto, sul quale si contenta di esercitare una sorveglianza di polizia. I fedeli e i ministri del culto sono rimasti tuttora, secondo una formula del ministro Briand, dei semplici « occupants sans titre juridique ».

VII. - Condizione di puro fatto. Ma la giurisprudenza francese, così giudiziaria come amministrativa, si è ingegnata di dare a cotesta condizione una stabilità, che può valere un buon titolo giuridico, secondo che dimostrò un professore francese, in un libro molto istruttivo (Bureau, *Quindici anni di separazione*, 1921).

Essi hanno difeso la esclusività del godimento degli edifici di culto e dei loro annessi (p. e. dei campanili) a vantaggio degli ecclesiastici, regolarmente istituiti dalla autorità ecclesiastica, e dei fedeli, contro ogni attentato delle autorità municipali. Le quali, forti del loro diritto di proprietà, pretendevano di regolarne l'uso, di adibirli a usi simultanei non da quelli voluti, oppure di concederli ad associazioni di fedeli (sia se formate in base alla legge del 1905, e alcune se ne formarono di fatto, sia se formate in base alla legge del 1901) o anche a sacerdoti non riconosciuti dalla autorità ecclesiastica. Non basta. Non ostante la designazione cumulativa, fatta dalla legge francese del 1907, che parlava di edifici « laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte », la giurisprudenza ha rintuzzato ogni tentativo dei primi ad allargare un pochino l'uso, sia pure a funzioni di culto, dell'edificio sacro, oltre le forme tradizionali e consentite dalle autorità ecclesiastiche, e sopratutto, senza l'intervento del ministro. L'uso collettivo del tempio non può, invero, aver luogo se non sotto la direzione dell'ecclesiastico preposto dal vescovo per il servizio della parrocchia; e a questi è commessa la polizia interna del tempio e perfino la facoltà di esercitare una vera disciplina sui fedeli, p. e., negando onori funebri o il diritto di fungere come padrino, a chi non abbia pagato regolarmente il *denier du culte*.

Per tal modo, la giurisprudenza francese ha tutelata la Chiesa cattolica contro ogni minaccia di scisma o di apostasia. Decisiva a questo riguardo la giurisprudenza del Consiglio di Stato. L'articolo 4 della legge di separazione aveva stabilito che l'assegnazione dei beni dovesse farsi a quelle Associazioni che si fossero costituite *conformandosi alle regole di organizzazione generale del culto di cui esse si propongono di assicurare l'esercizio*. E l'articolo 8 della legge medesima aveva attribuito al Consiglio di Stato di decidere, statuendo in contenzioso, a quale fra parecchie associazioni, formate per l'esercizio dello stesso culto, dovesse farsi l'attribuzione dei beni. Con ciò, è chiaro, il Consiglio di Stato era chiamato eventualmente a giudicare dell'ortodossia di una piuttosto che di un'altra associazione. E non era infondato il timore, che da più parti allora si manifestò, che esso dovesse finire con fare il teologo ed impelagarsi in un groviglio di spinose questioni dommatiche. Nella realtà la questione si affacciò all'alto Consesso con tutto altro aspetto di quello che si era immaginato il legislatore. A contendersi il possesso degli edifici di culto non si presentarono già innanzi ad esso cittadini e ministri del culto che avessero formato, in una determinata circoscrizione, due o più associazioni rivali; ma, da una parte, cattolici e ministri del culto, i quali non ne avevano formata nessuna, perchè proibite dal Papa; e, dall'altra parte, cattolici e ministri del culto i quali, ad onta di tale proibizione, le avevano formate. Fu giustamente osservato, che dalla parte dei primi stava la ortodossia *religiosa*, dalla parte dei secondi la ortodossia *giuridica*; gli uni, cioè, avevano obbedito alla Chiesa, gli altri allo Stato. Paradossale ironia: la peggio l'ebbero questi ultimi! Per il fatto stesso di avere ottemperato alle prescrizioni degli art. 18 e seguenti della legge di separazione, che contemplano le Associazioni cultuali, essi erano venuti ad urtare contro l'articolo 4 della stessa legge; il quale vuole, come si è visto, che l'assegnazione sia fatta ad Associazioni, costituite in conformità alle regole del loro culto. Ora conformi esse non potevano dirsi, perchè condannate dal Papa. Quei cattolici, invece, che non avevano accolto l'invito del legislatore di raggrupparsi in Associazioni cultuali, ebbero gli edifici di culto;

poichè il rilascio di fatto del loro godimento a fedeli disgregati e a ministri del culto, individualmente considerati, non era punto escluso dalla legge stessa. Osservava argutamente il Bureau, che di un simile *imbroglio* (la parola è sua) non c'è altro esempio nella legislazione francese.

Ogni questione di ortodossia è stata risolta dalla giurisprudenza francese con metodi ugualmente semplicisti e speditivi. Fra le due parti contendenti, fedeli o ministri o vescovi, è preferita senz'altro, come ortodossa, quella parte che è in rapporto ufficiale rispettivamente con il proprio parroco o con il proprio vescovo o con il Pontefice. La legge dice *fedeli*, osservano i giudici; ma fedele è colui che si sottomette alla disciplina del suo superiore; ogni rifiuto di sottomissione fa perdere automaticamente la qualità di fedele. Essi sono andati tant'oltre per questa via, che l'autore succitato, cattolico praticante e tutt'altro che sospetto, non si peritò di asserire che a volte si sono mostrati più *papisti del papa*: basta che in una controversia ci sia da una delle parti un curato o un vescovo, perchè, egli dice, la materia diventi *tabou* agli occhi dei giudici, i quali si affrettano ad approvare ad occhi chiusi, senza riserve e senza discussioni, ogni decisione dell'autorità ecclesiastica.

Ed è così, conchiude il giurista citato, che i tribunali francesi si sono costituiti « les gardiens sagaces de l'orthodoxie la plus exacte, du droit canonique le plus ferme et même les défenseurs, j'en demande pardon aux libres penseurs, mais il faut bien encore prononcer le mot fatidique, de la *hierarchie* ». Proprio, cioè, quanto il legislatore francese di tutti i tempi si era sforzato con ogni sua possa di evitare sopra qualunque altra cosa.

Ma non si può non ammirare la abilità e la tenacia della Chiesa cattolica, la quale in due ambienti, tanto differenti, sì, sotto ogni aspetto, religioso, sociale, politico, giuridico, come quello degli Stati Uniti d'America e quello della Francia; ma ugualmente opposti alla suprema delle sue aspirazioni, e cioè il rispetto della propria costituzione gerarchica, è riuscita però ad imporla con pari successo e con pari fermezza.

Nè va taciuto un vantaggio rilevantissimo che dalla lotta

ingaggiata la Santa Sede ha già ritratto. Non mai, come ora, la Chiesa di Francia è nelle sue mani. Le cosidette *Libertà gallicane* (e cioè la pretesa, accompagnata non meno dallo Stato francese, che dalla stessa *Eglise de France*, che questa potesse reggersi con norme sue proprie e con una certa indipendenza da Roma) sono cadute. Facciamo un solo esempio: i vescovi di Francia, che fino al 1905 erano, come accennammo, nominati dal capo dello Stato francese e semplicemente istituiti canonicamente dal Papa, sono ora scelti e nominati da questi, in tutta libertà.

VIII. - La grande guerra — che ha riaccostate nel comune pericolo le due Francie, di cui si diceva più innanzi, fondendole in quella che fu chiamata *union sacrée* — modificò ancora una volta i termini della secolare competizione.

Intanto, il Governo francese ha ristabilito la propria rappresentanza presso la Santa Sede; e fu un primo innegabile e decisivo trionfo di questa contro una legge di separazione, che si era piccata di ignorarla affatto e di tagliarla fuori dalle cose ecclesiastiche di Francia.

Ma sono in corso trattative fra la stessa Curia romana e il Governo francese per trovare una sistemazione del culto cattolico che sia di comune gradimento. L'accordo si potrà ottenere mercè la costituzione di quelle Associazioni, non più semplicemente *cultuali*, come le chiamava la legge del 1905, ma *canonico-legali*, come usa dire ora? È quanto dirà un avvenire, che parrebbe assai prossimo. Di certo si può solo affermare, che chi, alla fine dei conti, l'avrà spuntata sarà la Chiesa cattolica.

§ 43. — La Separazione in Italia.

I. - Si suole abbinare, vedemmo (sopra, p. 251), all'Italia il Belgio; ma a torto, secondo noi, perchè le concordanze sono puramente formali. Troppo profondamente diverse, invero, erano le condizioni dei due paesi, quando vi si intraprese una parziale attuazione del sistema separatistico. Troppo profondamente diverse, del pari, le ragioni per cui non vi si giunse

che a un parziale separatismo. Troppo profondamente diverso, ad ogni modo, il sistema semi-separatistico che ne risultò. Ma più decisiva ancora questa considerazione che, se quanto al sistema belga è da riconoscere che la preminenza nel tempo (1831) e l'essere stato, per un certo tempo, il solo sistema separatistico europeo, gli conferirono un prestigio, al quale già si è fatto accenno (cfr. sopra, p. 253), questo è pressochè svanito, dopo che il separatismo è dilagato in Europa; laddove il molto più recente sistema italiano (1871) ha e conserverà sempre una sua fisionomia non confondibile con qualunque altra, poichè esso ebbe a risolvere quel problema unico, nella storia e nel mondo, che è la posizione giuridica della Santa Sede. Insomma, non è male ripeterlo, il sistema separatistico italiano ha due faccie; tutti gli altri una sola. E questo basterebbe a che l'italiano faccia sistema a sè!

a) Il sistema separatistico fu deliberato nel Belgio cattolico, dopo che questo si era staccato dall'Olanda protestante, in quel Congresso nazionale, il quale doveva elaborare la costituzione del 1831 e in cui il partito cattolico era, e di molto, il dominante. Questo partito impose che cessasse la supremazia fino allora spettante allo Stato sulla Chiesa e da esso malevisa perchè esercitata da un principe protestante, e che alla Chiesa fosse data quella libertà, che il Cattolicismo liberale appunto allora reclamava per la bocca del Lamennais (cfr. p. 230). Dal quale procede, al dire del Laurent, direttamente e compiutamente il separatismo belga. In Italia, invece, fu il partito liberale che attuò il separatismo. Non fu quindi la Chiesa che l'impose allo Stato, ma questo a quella, la quale da noi avrebbe preferito il permanere dell'antico regime.

b) Se non che nel Belgio l'insegnamento del Lamennais non fu applicato che a mezzo. Il partito cattolico belga sottrasse, bensì, la Chiesa da ogni soggezione allo Stato (il quale, tra l'altro, rinunciò ad ogni ingerenza anche solo indiretta nelle nomine degli ufficiali ecclesiastici: art. 16 della costituzione); ma per contro ottenne che questi seguitassero ad essere stipendiati dallo Stato, e fosse così mantenuto il bilancio dei culti (art. 117). E questo era appunto quanto il Maestro più detestava e aveva con la maggiore veemenza deprecato. Si

capisce che la *liberté comme en Belgique* sia diventata d'allora in poi l'ideale dei partiti cattolici in tutto il mondo! In Italia, invece, l'applicazione del sistema separatistico si arrestò a mezzo, quando lo Stato misurò meglio la gravità delle rinuncie che veniva facendo delle sue tradizionali prerogative giurisdizionalistiche.

c) Orbene, mentre il sistema belga, più che non nella categoria di quelli che dicemmo sistemi separatistici intermedii, andrebbe posto fra quelli antistatali o filoecclesiastici, che dir si vogliano; il sistema italiano, per contro, si accosta assai più alla categoria degli antiecclesiastici o filostatali. Onde, non senza fondamento, il sistema nostro fu detto, anzi che un sistema di separatismo incompleto, un sistema di giurisdizionalismo mitigato: qualifica che nessuno oserebbe attribuire al sistema belga. Insomma, mentre questo potè essere rappresentato con questo adattamento della famosa formula: «Libera Chiesa in *non* libero Stato»; quello italiano invece potrebbe esserlo, fino ad un certo segno, con quest'altro adattamento: «Chiesa *non pienamente* libera in libero Stato».

II. - La legislazione ecclesiastica del Regno d'Italia è opera, si può dire esclusiva, di quella Destra che tenne ininterrottamente il potere dalla morte del Conte di Cavour (1861) all'avvento della Sinistra (1876), e si acquistò una benemerenza verso il Paese, che le molte mende non bastano ad oscurare, come da ultimo mostrava in un suo chiaro discorso il Falco (*La politica ecclesiastica della Destra*, 1914).

Concetto direttivo di cotesta politica, come dichiarò solennemente il Minghetti l'ultima volta che in nome della Destra ebbe a parlarne quale capo del Governo (maggio 1875), fu quello manifestato dal Conte di Cavour nel marzo del 1861. Ma la Formula del Conte, generica come tutte le formule, si prestava alle interpretazioni più diverse. I famosi discorsi parlamentari avevano dovuto limitarsi, di necessità e forse di proposito, alla enunciazione di principii generali ed un po' astratti. Concrete, semplici, pratiche, per contro, le istruzioni, che il Conte di Cavour aveva dato ai suoi segreti negoziatori con la Corte di Roma. Ma fatalmente incomplete. E la morte gli tolse non solo di attuare, ma di più partitamente definire

le sue idee. Tuttavia esse rappresentano certamente il meglio che si sia escogitato fino alla Legge delle Guarentigie; e ne costituirono il nocciolo. I successori di Cavour ebbero invece il torto di sovrapporvi concezioni cervellotiche, avulse dalla realtà storica, delle quali l'esperienza nostra e l'altrui fecero poi la più spietata giustizia (1).

Il barone Ricasoli, per esempio, che assunto il governo alla morte di lui, aveva il 12 giugno 1861 proclamato che «il programma del nuovo gabinetto si riassumeva nel continuare l'opera del Conte di Cavour», non aveva però trovato di meglio che riprendere, sì, il Capitolato, in cui Cavour aveva compendiato le sue proposte di risoluzione della Questione romana, ma aggiungendovi altre rinunzie da parte dello Stato, fra cui anche l'umiliante clausola che gli impegni assunti dall'Italia dovessero essere garantiti da accordi con le Potenze cattoliche, cosa che Cavour aveva respinto invece energicamente. E il tutto il Ricasoli aveva trasmesso al Governo imperiale di Parigi, perchè lo facesse pervenire al Pontefice, insieme con una lettera, polemica, sentenziosa, infelicissima opera di Carlo Boncompagni, ove si sermonava il Pontefice su ciò che gli convenisse di fare per il meglio dei suoi Stati e per la riforma della Chiesa.

A dare un'idea di quali minuzie si preoccupasse il Ricasoli nelle sue reiterate trattative con Roma e nelle sue fisime di riforma interna della Chiesa, basterà questo particolare minimo, ma pieno di significato. Egli chiedeva al Papa l'aboli-

(1) Di questo è giusto però che si faccia colpa anche alla pochezza del contributo concettuale che l'opinione pubblica diede in tale periodo ai reggitori d'Italia. Da una parte essi erano premuti dal turbamento delle coscienze cattoliche, massime dopo che la Santa Sede ebbe lanciata la scomunica *latae sententiae*, che i canoni comminano per qualsiasi *occupatio bonorum ecclesiae*, contro gli invasori dei suoi antichi Stati, e cioè nel 1859-60 per l'occupazione delle Romagne, delle Marche e dell'Umbria, e nel 1870 per quella di Roma e della Provincia romana. Da un'altra parte li frastornava una vera farragine di progetti contradditorii messi innanzi dalla fertile immaginativa dei liberali (vedine una preziosa rassegna, oltre che nel libro già citato dello SCADUTO, in QUINTAVALLE, *La Conciliazione fra l'Italia e il Papato*, 1907).

zione delle mezze feste in Toscana; poichè Raffaello Lambruschini, uno dei santi padri della Crusca, gli aveva esposto il deplorevole caso, « per il quale, cadendo una mezza festa in venerdì, fosse giorno di magro il giovedì, vigilia del santo, così tre magri di filo! ».

Questo della riforma della Chiesa fu l'idea fissa di quell'anima nobilissima, ma scarsa di senso pratico, del Ricasoli. E lo mostrò quale presidente della Commissione, che elaborò nel 1865 un progetto per attuare non solo più a Roma, ma in tutta Italia, il regime separatistico. Secondo tale progetto, di cui fu relatore il Corsi e che da lui prende il nome, la proprietà di tutti i beni ecclesiastici era attribuita alle Comunità diocesane e parrocchiali, governate da Congregazioni di laici elettive, alle quali avrebbe dovuto spettare, oltre che l'amministrazione patrimoniale, anche la proposta delle nomine agli uffici ecclesiastici. Era, insomma, una specie di Costituzione civile del clero, era un anticipo delle Associazioni cultuali ciò, che si vagheggiava; vale a dire, era anche qui un sovvertimento, non solo dell'organismo economico della Chiesa, ma dello stesso suo organismo gerarchico. E oramai noi siamo in grado di giudicare, dall'esempio francese, quanto miserevole ne sarebbe stato il successo.

Alle preoccupazioni trascendentali del Ricasoli facevano contrasto quelle, di natura affatto opposta, degli altri escogitatori di progetti (p. es. dei progetti Cortese-Sella 1865-66, Borgatti-Scialoja 1867; di cui una esauriente critica fu fatta dal Falco, *Il riordinamento della Proprietà ecclesiastica*, 1910). Erano le preoccupazioni finanziarie, che chiudevano in sè il tremendo problema dell'essere o non essere dello Stato italiano; onde la separazione avrebbe dovuto condurre essenzialmente ad attribuire allo Stato gran parte dei beni degli enti ecclesiastici.

A turbare ogni serena ed obbiettiva risoluzione del problema, con le finanziarie congiurarono le formidabili preoccupazioni politiche. La legge sulle Corporazioni religiose, del 7 luglio 1866, fu votata dalla Camera, mentre, come disse il Minghetti, il pensiero dei Deputati era lontano con l'esercito su le sponde del Po e del Mincio, ove si guerreggiava contro

l'Austria; e la legge sopra gli Enti del clero secolare, del 15 agosto 1867, fu concepita e votata mentre, in seguito alla sconfitta, la bancarotta (l'*hideuse banqueroute*, come aveva detto un giorno Mirabeau e ripeteva il Massari innanzi alla assemblea italiana) era alle porte. Ne risultarono due leggi poco felici.

In più sereno ambiente politico, con più libera ed elevata visione della grandezza del problema, fu, dopo la presa di Roma (20 sett. 1870) e la caduta del potere temporale dei Pontefici, compilata, discussa, ed anzi amplissimamente discussa, e infine votata quella, che fu poi la legge 13 maggio 1871, la grande Legge delle Guarentigie.

Essa si compone di due titoli. Titolo I: *Prerogative del Sommo Pontefice e della Santa Sede.* Titolo II: *Relazioni dello Stato colla Chiesa.*

III. - Lo scopo essenziale del Titolo I della legge è nettamente significato dall'art. 9: « Il Sommo Pontefice è pienamente libero di compiere le funzioni del suo ministero spirituale ».

Ad attuarlo mirano:

1° Alcune *prerogative proprie della sovranità*, cioè le seguenti:

a) La persona del Sommo Pontefice è sacra ed inviolabile (art. 1); onde, da una parte, egli gode della piena irresponsabilità, e, dall'altra, l'attentato contro la sua persona e la provocazione a commetterlo, non che le offese ed ingiurie pubbliche commesse direttamente contro la sua persona vengono punite ugualmente, che se commesse contro quella del Re; sono d'azione pubblica e di competenza delle Assise (art. 2).

b) Al Pontefice sono attribuiti gli onori sovrani; più ancora: le stesse preminenze d'onore riconosciutegli dai sovrani cattolici; onde il Re, incontrandosi col Papa, gli dovrebbe dare la precedenza. Carattere puramente onorifico ha pure la facoltà di tenere il consueto numero di guardie addette alla sua persona e alla custodia dei palazzi (art. 3).

c) Al Pontefice venne riconosciuto il diritto di legazione, così attiva come passiva; onde gli inviati dei governi esteri presso Sua Santità godono nel Regno di tutte le pre-

rogative ed immunità che spettano agli agenti diplomatici, secondo il diritto internazionale; alle offese contro di essi sono estese le sanzioni penali per le offese agli inviati delle Potenze estere presso il Governo italiano; mentre agli inviati di Sua Santità presso i Governi esteri sono assicurate, nel territorio del Regno, le prerogative ed immunità d'uso, secondo lo stesso diritto, nel recarsi al luogo di loro missione e nel ritornarne (art. 11).

2° Alcune *prerogative toccanti*, più direttamente ed esclusivamente, *il ministero spirituale* del Pontefice e, in caso di vacanza, della Santa Sede, e cioè le seguenti:

a) La facoltà del Pontefice di fare affiggere alle porte delle basiliche e chiese di Roma tutti gli atti del suo ministero spirituale (art. 9; era questo il modo tradizionale di pubblicazione, sostituito ora dalla inserzione negli *Acta Sanctae Sedis*); e la corrispondente irresponsabilità degli ecclesiastici che per ragione del loro ufficio partecipano in Roma all'emanazione di tali atti (art. 10).

b) L'immunità reale che spetta ai luoghi di abituale residenza o temporaria dimora del Pontefice (art. 7).

c) L'inviolabilità personale concessa temporariamente ai Cardinali durante la vacanza della Sede pontificia (art. 6).

d) L'immunità reale spettante ai luoghi, ove sia adunato un Conclave o un Concilio ecumenico (art. 7), e la tutela delle loro adunanze da ogni violenza esterna (art. 6).

e) Il divieto di visitare, perquisire o sequestrare carte, documenti, libri o registri negli Uffizi e nelle Congregazioni pontificie, rivestiti di attribuzioni meramente spirituali (art. 8).

f) La libertà di corrispondere coll'episcopato e con tutto il mondo cattolico, essendo assicurata la piena indipendenza e segretezza della corrispondenza postale e telegrafica della Santa Sede; i cui corrieri sono inoltre pareggiati nel Regno ai corrieri di gabinetto dei governi esteri (art. 12).

g) La concessione agli stranieri che siano investiti di uffici ecclesiastici in Roma delle stesse guarentigie personali di cui godono i cittadini (art. 10).

l) La esclusiva dipendenza dalla Santa Sede dei seminari e in genere degli istituti cattolici fondati per la coltura

e l'educazione degli ecclesiastici nella città di Roma e nelle Sedi suburbicarie (art. 13).

m) La facoltà di conferire a stranieri benefizi maggiori e minori in Roma e nelle Sedi suburbicarie (Tit. II, art. 15).

n) La facoltà di destinare i beni ecclesiastici e provvedere ai benifizi maggiori e minori, senza bisogno di *exequatur* o *placet* regio, in Roma e nelle Sedi suburbicarie (Tit. II, art. 16).

3° Alcune *prerogative di natura economica*; e cioè le seguenti:

a) La dotazione dell'annua rendita di L. 3.225.000, somma pari a quella iscritta nel Bilancio dello Stato romano (per l'anno di governo costituzionale 1848) sotto il titolo: Sacri palazzi apostolici, Sacro collegio, Congregazioni ecclesiastiche, Segreteria di Stato ed Ordine diplomatico all'estero (vale a dire, gli organi del governo centrale ecclesiastico). Essa venne iscritta nel Gran libro del debito pubblico nel nome della Santa Sede, e fu dichiarata perpetua, inalienabile, esente da ogni tassa ed onere governativo, comunale o provinciale (art. 4).

b) I Palazzi vaticano e lateranense, la villa di Castel Gandolfo con tutti i loro annessi, dei quali il Pontefice continuerà a *godere*, e che furono dichiarati inalienabili, esenti da ogni tassa o peso e da espropriazione per causa di utilità pubblica (art. 5).

IV. - Il Titolo II, inteso a dare la libertà alla Chiesa in tutto il Regno e a separarla dallo Stato, comprende alcune rinuncie a quelle, che vedemmo essere le facoltà statali costitutive del sistema giurisdizionalistico (sopra, p. 45 segg.), e alcune riserve, che le suddette rinuncie rendevano necessario si facessero esplicitamente.

1°) *Rinuncie*:

a) È abolita ogni restrizione speciale all'esercizio del diritto di riunione dei membri del clero cattolico (art. 14: ond'esso potrà liberamente tenere sinodi, concilii ecc., senza preventivo assenso governativo).

b) È fatta rinuncia al diritto di Legazia apostolica in Sicilia (art. 15).

c) È fatta rinuncia in tutto il Regno al diritto di no-

mina o proposta nella collazione dei benefizi maggiori (articolo 15; cioè dai vescovi in su).

d) I vescovi non saranno richiesti di prestare giuramento al Re (art. 15).

e) Sono aboliti l'*exequatur* e il *placet* regio ed ogni altra forma di assenso governativo per la pubblicazione ed esecuzione degli atti delle autorità ecclesiastiche (art. 16).

f) In materia spirituale e disciplinare non è ammesso richiamo od appello contro gli atti delle autorità ecclesiastiche (art. 17: onde cade l'istituto degli appelli per abuso).

2°) *Riserve*:

a) La più importante di esse era quella, per cui il legislatore si riservava di provvedere con legge ulteriore al riordinamento, alla conservazione ed alla amministrazione delle proprietà ecclesiastiche nel Regno (art. 18: la legge promessa e che pareva imminente non è venuta ancora).

b) Rimangono, pertanto, soggetti tuttora all'*exequatur* e al *placet* regio gli atti delle autorità ecclesiastiche, i quali riguardino:

α) la destinazione dei beni ecclesiastici;

β) la provvista dei benefizi maggiori e minori (art. 16).

c) Restano ferme le disposizioni delle leggi civili rispetto alla creazione e ai modi di esistenza degli istituti ecclesiastici ed alienazione dei loro beni (art. 16).

d) Nulla è innovato nella collazione dei benefizi di patronato regio (art. 15).

e) I benefizi maggiori e minori non possono essere conferiti se non a cittadini del Regno (art. 15).

f) Riservata esplicitamente fu pure la competenza della Giurisdizione civile a conoscere degli effetti giuridici degli atti dell'Autorità ecclesiastica; che furono inoltre dichiarati privi di effetto se contrari alle leggi dello Stato e all'ordine pubblico, e soggetti alle leggi penali se costituiscono reato (art. 17: testo pressochè sibillino, il più infelice della legge dal punto di vista tecnico, rispecchiante la grande confusione e contraddizione di idee ch'era in tutti; come si può vedere dalla penetrante esegesi, che ne fece il Iemolo, *L'amministrazione ecclesiastica*, 1916, Cap. VIII).

V. - La Legge delle Guarentigie ha dato luogo, nella letteratura nostrana e nella straniera, ad una serie di questioni, di quelle che i legali amano chiamare eleganti. Accenniamo alle principali:

1°) Quale, intanto, la sua vera natura giuridica? Ci fu chi ravvisò in essa l'essenza di un concordato. Chi per contro quella di una convenzione internazionale tacita o implicita, che dir si voglia, in ragione dell'impegno solenne assunto dallo Stato italiano in cospetto dei Cattolici di tutto il mondo. E chi parlò ancora di una specie di servitù internazionale. E così via.

Per il giurista, e segnatamente per il giurista italiano, la risposta non può essere che questa. La legge fu fatta dallo Stato italiano, con le consuete forme legiferatrici, senza intromissione o concorso di alcuno, senza, sopratutto, quelle garanzie degli Stati cattolici, che il Cavour respingeva ma a cui il Ricasoli si sarebbe piegato. È quindi una legge *interna* dello Stato italiano. Legge *di diritto pubblico*, naturalmente. Di più ancora: legge *fondamentale* dello Stato.

Tale la dichiarò, di fatti, il Consiglio di Stato nel 1878. È vero che la portata concreta di una dichiarazione simigliante non può esattamente determinarsi secondo il nostro diritto. Per lo Statuto medesimo, dichiarato perpetuo, ma con tutto ciò già ripetutamente modificato, non è presso di noi richiesta l'opera di una Costituente. Questo solo si può quindi dire, che la Legge delle Guarentigie ha ritratta da quella dichiarazione una sua importanza e stabilità al tutto speciali in confronto delle leggi ordinarie.

Onde il sistema separatistico italiano, da tale documento legislativo sancito, non ha certamente la fermezza di quello americano, incorporato nella stessa Costituzione, ma indubbiamente una fermezza maggiore che non, per esempio, quello di Francia (cfr. sopra, p. 265). E anche per questo, il sistema nostro può tenere il giusto mezzo fra i due.

2°) Più eleganti, se vogliamo, e certo di molto più importanti, le questioni fra loro sostanzialmente collegate della *sovranità*, della *personalità di diritto internazionale* e della *extraterritorialità* della Santa Sede. Alcuni scrittori italiani (p. e. il Soderini ed il Corsi) e molti stranieri sostennero che

il Papa sia tuttora vero sovrano territoriale per rispetto ai luoghi, che gli furono rilasciati e che non furono mai oggetto di una vera, e cioè effettiva e materiale, *occupatio bellica* da parte dello Stato italiano. Durante la guerra, per esempio, nella violenta campagna di stampa, che fu condotta in Germania, in Austria e nella Svizzera tedesca contro l'Italia, uno scrittore designava tuttavia il Papa quale *Re del Vaticano*. Da questa premessa si sviluppano nella maniera più agevole le ulteriori conseguenze: che il Papa sia tuttora persona di diritto internazionale al paro di qualsiasi altro sovrano; e che i luoghi a lui rilasciati godano, come qualunque Stato pienamente autonomo, della extraterritorialità, costituiscano, cioè, un territorio indipendente, sottratto alla sovranità dello Stato italiano.

Per il giurista, e segnatamente per il giurista italiano, non possono non avere una importanza decisiva queste varie obiezioni.

a) Lo Stato italiano ha, con la breccia di Porta Pia, compiuta la occupazione bellica di *tutta* la città di Roma. Occorre forse perchè una città si ritenga come occupata, che occupati materialmente ne siano tutti i palazzi, tutti i giardini, tutti i minimi recessi, insomma? D'altra parte, avendo il legislatore italiano detto, che il Pontefice *continua a godere* dei luoghi, che gli furono rilasciati, ed avendolo detto a ragion veduta (come risulta dalle discussioni parlamentari), e cioè evitando di usare la parola *proprietà*, essenzialmente perchè dal continuato diritto di proprietà non si potesse argomentare ad un continuato diritto di sovranità, ha compiuto una occupazione giuridica, diremo così, di quei luoghi, che vale assai più di una occupazione materiale, poichè ha mutato, nelle fondamenta, il titolo giuridico della loro appartenenza. Niente extraterritorialità, dunque. E lo si vide quando, avendo nel 1882 l'architetto dei Palazzi apostolici, Matteucci, citato il prefetto di detti Palazzi, Monsignor Theodoli, anzi che davanti a quei cosidetti Tribunali vaticani, che il Pontefice aveva istituiti appunto per dirimere le controversie relative ai beni della Santa Sede, davanti ai Tribunali italiani, questi affermarono la loro competenza. L'inviolabilità personale della persona del Pontefice e, interinalmente, dei Cardinali, e la immunità reale dei

locali sovraccennati, non importano punto la extraterritorialità: tutt'al più potranno valere come impedimenti all'esecutorietà delle sentenze.

b) Lo Stato italiano ha fissato, in modo assolutamente autonomo, la condizione giuridica della Santa Sede. E questo non si vide mai di uno Stato verso un altro Stato, di un sovrano verso un altro sovrano. Questa condizione giuridica, inoltre, non comprende punto la *sovranità* (sostantivo che manca nella legge), e non l'avrebbe del resto potuto. Si trattava di concessioni. E la sovranità non si concede da uno Stato ad un altro; la si può solo riconoscere. Quella condizione giuridica comprendeva solo *onori sovrani e preminenze d'onore* e, possiamo magari aggiungere, altre prerogative varie proprie della sovranità: non però la totalità e la essenza di questa. Volete chiamare, come si fece di fatti, questa una sovranità onorifica, una sovranità spirituale, una sovranità *sui generis*, e così via? Sia pure. Ma non la sovranità, quale il Diritto delle genti l'ha foggiata, quale è di diritto comune in tutto il mondo, cioè la vera sovranità territoriale.

c) Personalità di diritto internazionale? Quella personalità, cioè, che alcune volte, in altri tempi, fu riconosciuta ai sovrani spodestati? Ma in questi casi gli Stati, i quali tali li consideravano, non avevano riconosciuto punto i Governi ad essi succeduti nel dominio degli antichi loro territorii. Ora non vi è Stato al mondo che non abbia riconosciuto il nuovo Regno d'Italia, con Roma capitale, e non tenga in questa la sua rappresentanza diplomatica. La rappresentanza diplomatica che alcuni, non tutti gli Stati, hanno pure presso la Santa Sede, con il pieno consenso e con la protezione, siccome si vide, dello Stato italiano, nulla toglie alla portata di quell'atto. Dal canto suo, è di tutta evidenza, che lo Stato italiano, anche se si avesse a riconciliare con la Santa Sede, non potrebbe indursi a tenere presso di essa una rappresentanza diplomatica; — salvo che, si intende, la Legge delle Guarentigie non venisse mutata nelle sue basi più profonde.

E allora quale, insomma, la figura giuridica della Santa Sede? Rispondiamo: quella che essa è; vale a dire, quella cosa unica che essa fu ed è. Tutte le costruzioni giuridiche,

che si sono fin qui tentate, peccano per il difetto insanabile di voler far entrare negli schemi tradizionali e comuni, e cioè nei concetti di sovranità e di personalità internazionale, omai fissati dalla tradizione millennaria, dalla pratica universale e dalla scienza concorde, una posizione di fatto senza precedenti nella storia e senza riscontro nel mondo, un rapporto le cui linee più salienti sono così singolari, che solo un diritto del tutto singolare lo può regolare se non si vuol cader nell'assurdo. Ond'è giustificato il diritto di assoluta eccezione, così nei rapporti internazionali come nei rapporti interni, che l'Italia ha escogitato per quella istituzione, il Papato, che diffonde la sua azione, sì, per tutto il mondo, ma è sorta in Italia, ebbe ed ha la sua sede in Italia, e fu non solo uno dei massimi fattori della storia mondiale, ma anche un fattore, a volte glorioso e a volte tragico, della nostra storia nazionale.

VI. - Eppure ogni anno ha visto fiorire tutta una letteratura cosmopolitica sulla Questione romana, e cioè sulla condizione giuridica fatta dalla Legge delle Guarentigie alla Santa Sede. Al che hanno conferito massimamente due fatti:

a) Che i Sommi Pontefici non hanno accettato la Legge delle Guarentigie ed hanno costantemente protestato contro di essa, considerando la soluzione escogitata dallo Stato italiano come impari alla dignità e alla missione della Santa Sede; così che per essa, e per tutti coloro che ad essa incondizionatamente assentono, la Questione romana è tutt'ora aperta.

b) Che, a parte anche questa gravissima pregiudiziale di carattere confessionistico, una imponente frazione dell'opinione pubblica mondiale riteneva la soluzione escogitata dallo Stato italiano, in sè e per sè, e cioè dal punto di vista puramente tecnico, come insufficiente, come non da tanto da poter superare il primo serio cozzo degli eventi, e sopratutto il cozzo di una nuova guerra europea.

Consideriamo partitamente le due gravissime riserve. E cominciamo dalla seconda.

VII. - Che una guerra, e segnatamente una guerra in cui fosse coinvolta l'Italia, potesse avere una immediata ed essenziale ripercussione sulla grande questione, era, *a priori*, ener-

gicamente asserito da parte della Curia romana. Questo faceva notare al Bismark nel 1888, quando pareva inevitabile e prossima una nostra rottura con la Francia, il Cardinale Rampolla, segretario di Stato di Leone XIII. E ancora ai primi del 1915, per tacere d'altro, la *Civiltà cattolica* vedeva nella sola minaccia di una guerra italiana la dimostrazione irrefutabile della insufficienza della Legge delle Guarentigie. Ma già dieci anni innanzi, e cioè nel 1905, anche uno dei più moderati e sensati scrittori di parte cattolica, Filippo Crispolti, nel sostenere la tesi, a dire il vero piuttosto singolare e pienamente confutata dal Falco (*Le prerogative della Santa Sede e la guerra mondiale*, 1916), che la detta legge non era stata mai applicata e che per farne l'esperimento intero e concludente sarebbe bisognato uno almeno di questi tre casi: o che il Papa uscisse dal Vaticano, o che egli accettasse la dotazione, o che una guerra internazionale implicasse anche l'Italia, scriveva a proposito di questa terza ipotesi: « lo scoppio di una guerra in cui fosse implicata l'Italia sarebbe il terzo ponte dell'asino della Legge delle Guarentigie ».

Ora la prova così recisamente ed autorevolmente designata come suprema, e cioè la guerra, è venuta. E in proporzione assai più vasta e travolgente di quanto il Crispolti certo immaginasse. Ebbene, quali furono i suoi, non più solo ipotetici, ma effettivi insegnamenti?

Nella Allocuzione concistoriale del 6 dicembre 1915, Benedetto XV dichiarava solennemente che lo stato di guerra, in cui l'Italia si era venuta a trovare, aveva menomato le prerogative della Santa Sede, e ne adduceva queste due prove: 1°) che taluni dei rappresentanti presso la Curia romana delle Potenze, con cui l'Italia era in guerra, avessero dovuto allontanarsi da Roma; 2°) che le comunicazioni della Santa Sede con il mondo cattolico fossero diventate sommamente difficili.

Ecco i fatti.

Il Governo italiano ebbe la grande saviezza di non dare allora ascolto alla voce, pur tanto autorevole, di Francesco Scaduto, il quale invocava che almeno si sospendesse l'articolo 11 della Legge delle Guarentigie, vale a dire che si sospendessero le immunità diplomatiche degli inviati delle Potenze

allora a noi nemiche presso la Santa Sede, perchè a lui sembrava indubitabile che essi se ne sarebbero serviti per macchinare più comodamente contro di noi. Però il Governo italiano, prima di consentire a tali inviati di corrispondere in cifra, anche in regime di censura, con i loro governi, chiese che la Santa Sede si facesse mallevadrice della innocuità di tale corrispondenza segreta. La Santa Sede non credette di assumersi tale responsabilità. Allora detti inviati, prima che qualunque provvedimento esecutivo o restrittivo intervenisse da parte del Governo italiano, lasciarono senz'altro Roma, tra le più vive proteste loro e dei loro connazionali. Ma che il desiderio espresso dal Governo italiano avesse carattere di condizione *sine qua non* della loro libera corrispondenza in cifra, è cosa che rimaneva tuttavia a dimostrarsi, e che nessuno, del resto, osò in seguito sostenere. Per contro, la assicurazione esplicita, data allora a tali inviati dal nostro Governo, che tutelate sarebbero state le loro persone e mantenuti i loro privilegi, autorizza a conchiudere e a proclamare, come fece appunto il guardasigilli Orlando alla Camera, che essi partirono non costretti, ma di loro libera volontà, e che la Legge delle Guarentigie non fu menomamente violata.

Molti poi degli inconvenienti, lamentati dallo stesso Pontefice, erano imputabili alla guerra in sè e per sè considerata, e non alla posizione a lui fatta dallo Stato italiano. Nessun territorio, per quanto vasto, che il Pontefice avesse posseduto a titolo sovrano, avrebbe potuto togliere che l'enorme sconvolgimento di una guerra mondiale non rendesse difficili le sue comunicazioni con il mondo cattolico. Non si trovarono forse nella identica condizione tutti gli Stati neutrali?

Del resto, di contro ai rilievi negativi della Allocuzione pontificia starebbero pur sempre, vittoriosi, questi altri rilievi positivi. Durante la guerra, il Pontefice ha compiuto nella solenne forma tradizionale tutti gli atti del suo ministero; ha raccolto in Roma il concistoro e davanti a Cardinali di tutte le nazioni, anche a noi nemiche, ha solennemente e liberissimamente espresso il suo pensiero sulla guerra e sulla pace; ha ricevuto la visita di Cardinali e Prelati dell'una e dell'altra parte belligerante, p. e., il cardinale tedesco Hartmann e il

nunzio Frühwirth, pure tedesco; ha promosso in S. Giovanni in Laterano un funerale in suffragio di tutti i caduti senza distinzione di nazionalità, e immensa folla di popolo italiano è accorsa a pregare per tutti i cattolici morti in guerra, ed anche, evangelicamente, per i nostri nemici. Quale dimostrazione più lampante di quella piena libertà del ministero spirituale del Pontefice, che è, come dicemmo, il centro della Legge sulle Guarentigie?

Tant'è vero che, a guerra finita, con un bel tratto di onestà politica e di sincerità letteraria, Filippo Crispolti confessò candidamente (è la sua parola) il fallimento della sua profezia. Ciò, che egli riteneva un giorno inevitabile nel caso di una guerra in cui fosse travolta l'Italia, vale a dire che essa avrebbe dovuto per forza sospendere le Guarentigie pontificie o violarle, non si è punto avverato. Del resto, la stessa opinione pubblica germanica che, acciecata dal risentimento contro di noi e fuorviata da false notizie, si era affrettata a proclamare la bancarotta della Legge delle Guarentigie, ebbe a riconoscere il suo errore; ed un distinto giurista di quel paese, il Mulert, ammetteva, tra l'altro, di aver ricevuto regolarmente a Berlino, durante tutta la guerra, gli *Acta Sanctae Sedis*, che sono, come si vide, la Gazzetta ufficiale della Curia romana.

Conchiudiamo: la Legge delle Guarentigie ha non solo superato quel certo *ponte dell'asino*, ma vinto addirittura la prova delle prove, e cioè la *prova del fuoco* della guerra, e non solo di una guerra italiana, ma della guerra dei mondi!

IX. - La guerra ha fatto ancora dell'altro. Ha, intanto, mutato il tono dei *libelli de lite*, come li avrebbero chiamati nel Medioevo, e cioè di tutta la letteratura intorno alla contesa fra le due Podestà. E della contesa medesima ha poi, sopratutto, semplificati e quasi purificati i termini.

Misura, dignità, onesto sforzo di reciproca comprensione gradevolmente sorprendono nelle discussioni, testè rinnovatesi sulla *Questione romana*, coloro che per ragione di età o di studio possono ricordare la violenza, la volgarità, la cieca faziosità delle antiche polemiche. Merito della guerra. Merito grandissimo di questa guerra, che nelle previsioni dei più avrebbe dovuto rompere, qualunque ne fosse stato l'esito, l'in-

stabile equilibrio fra i due antagonisti e gettarli l'uno contro l'altro, frementi di rinfocolati rancori e assetati di rappresaglie.

Invece questa guerra ha posto innanzi alla Chiesa uno Stato italiano, che non fu mai, e deve aver coscienza di non essere stato mai, così grande e così rispettato nel mondo; checchè possa aver fatto credere al popolo italiano il patriottismo esasperato di coloro che vengono tuttodì coltivando in lui una xenofobia e una mania collettiva di persecuzione non meno pericolosa che la individuale. Lo Stato italiano non è più il povero untorello, che ha paura di averla fatta grossa, e sente il bisogno di far la voce grossa per incutere timore agli altri e coraggio a sè. Lo Stato italiano sa ora che non c'è più nessuno al mondo che possa o che voglia forzargli la mano e imporgli una soluzione. Sa che lo scrupolo da lui posto durante tutta la guerra nell'adempimento di quei sacri doveri circa la assoluta indipendenza del potere spirituale del Pontefice, ch'egli aveva liberamente assunti con la Legge delle Guarentigie innanzi al mondo intiero, gliene hanno guadagnato la considerazione e la fiducia. Ma questo, anzi che attutire nello Stato italiano il sentimento di quei doveri, lo ha rinfrancato e mondato da ogni inquinazione settaria. Esso sente di dovere a se stesso innanzi tutto, e cioè alle migliori tradizioni di quel partito liberale che ne ha tenuto il governo da che una questione romana esiste, e poi all'innato senso di giustizia e di tolleranza del popolo italiano, e infine allo spirito dei nuovi tempi da cui i valori etici e religiosi attinsero innegabile incremento; sente di dovere, dicevamo, considerare il grande problema con obbiettività anche più piena che per il passato e di recarvi tutta quella maggiore serenità che sia consentita a reggitori politici.

Ma la guerra ha posto innanzi allo Stato italiano una Chiesa ed un Pontificato, cresciuti ancora di forza e di autorità in quella parte del loro regno, ove fu già la loro maggiore grandezza passata, ed ove sono per essi le più vaste possibilità di sempre maggiore grandezza, e cioè nel governo degli spiriti e in quello storico magisterio di pacificazione fra i potenti e i popoli della terra, al quale la crisi di altre ideologie ed iniziative, non sorrette da una tradizione ugualmente antica ed

augusta e da una organizzazione ugualmente estesa e forte, apre ora i più sconfinati orizzonti (cfr. sopra, p. 61). Il ritorno, subito dopo la guerra, alla Santa Sede delle due Repubbliche, la Francia e il Portogallo, che le clamorose rotture separatistiche e i sospetti di parzialità, concepiti durante la guerra, parevano dover straniare da essa per sempre: e il men vistoso, come sempre suole, ma non meno sostanzioso omaggio dell'Inghilterra, che mostra di non avere nessuna fretta di richiamare la sua rappresentanza straordinaria istituita durante la guerra presso il Vaticano, hanno a buon diritto dato molto da riflettere agli Italiani di qualunque opinione o partito essi fossero. Dal canto suo, però, la Santa Sede ha mostrato essa pure di avere coscienza che l'Italia non è più quella di un tempo. Già il 27 giugno 1915 la Santa Sede aveva pronunciato, per la bocca del cardinal Gasparri, segretario di Stato, questa grande parola: «ch'essa metteva la sua fiducia in Dio, aspettando la sistemazione conveniente della sua situazione, non dalle armi straniere, ma dal trionfo di quei sentimenti di giustizia, che auguravasi si diffondessero sempre più nel popolo italiano». Il che fece dire al Bastgen (un tedesco, che scrisse durante la guerra tre volumi di ben 1977 pagine complessive sulla *Questione romana*!) che, mentre Pio IX faceva appello ai principi, il suo successore si appellò invece ai popoli, e in particolare al popolo italiano. Segno dei tempi!

Ma, pur mutato il tono del litigio e pur mutato il giudice, la lite permane.

Ancora e sempre il più grande dei problemi politici italiani, il più specificatamente italiano dei problemi politici; quello che dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente, e cioè da quindici secoli, incombe sulla storia della nostra gente, quello che con uguale ragione o si esalta donatore all'Italia di un impero spirituale più vasto e duraturo di quanto non sia stato l'impero militare di Roma, o si deplora come causa suprema se la nazione giunse ultima fra le civili all'unità e all'indipendenza; — ancora e sempre, insomma, il problema della sovranità del Pontefice romano ci si impone: formidabile, indeprecabile, ma forse — ahimè! — pur sempre e per sempre irrisolubile.

Ce lo ripone ancora una volta innanzi cotesto problema, non più con l'antico gesto di violenza, di sdegno e di minaccia, ma con parola misurata, mansueta e quasi accorata il Pontefice Pio XI, nella sua prima Enciclica al mondo cattolico del 23 dicembre 1922 (cfr. sopra, p. 63). Ce lo ripone con il tono di un vero Italiano che parla ad Italiani. Ora il Papa parla con la voce non prima udita di una coscienza, nel cui profondo il tremendo problema si è dibattuto a lungo e con una intensità e un dolore, come forse mai in altra coscienza di italiano, dopo Dante.

Perchè questo fu pure il problema centrale di tutta la speculazione politica dell'Alighieri. Del resto, la intiera Enciclica, sia con la sua affannosa invocazione di quella pace che gli uomini non sanno restaurare, pur dopo tanto sangue, per la mala suggestione della loro persistente *cupidità*, come avrebbe detto Dante; sia con la sua infervorata esaltazione della necessità di una organizzazione supernazionale, che infreni ogni nazionalismo tralignante e tracotante e disciplini tutti i popoli della terra, sembra che rifletta, attraverso i secoli, lo schema dottrinale della *Monarchia* e riecheggi l'angoscia apocalittica delle *Epistole* dantesche. Solamente, Dante cotesto organismo lo concepisce di carattere prettamente civile. Il Papa di carattere prettamente religioso: visto che per lui non potrebbe essere altro che la stessa Chiesa cattolica. E mentre il Papa pone come condizione indispensabile a che tale organismo possa raggiungere il suo sublime intento il possesso di una vera sovranità civile da parte del suo capo supremo, il Pontefice romano; Dante poneva invece come presupposto indeclinabile della libertà di agire della sua Monarchia pacificatrice universale che ogni potere temporale i Pontefici romani dismettessero.

Il tragico dilemma per gli Italiani è tutto lì: ascolteranno essi il mònito presente del capo della loro religione, o quello sempre immanente del padre della loro nazione? L'Italia si trova certo ad una svolta. Lo ha sentito il Pontefice, che mette in guardia gli Italiani di non lasciare scoccare indarno un'ora forse unica nella loro storia. Lo sentono gli Italiani, che hanno visto testè smuoversi alcune delle fondamenta della

loro compagine politica, che fino a ieri avevano stimate irremovibili. Ma la svolta non è solo di mezzo secolo, dalla breccia di Porta Pia ad oggi, come i più potrebbero pensare; è di più secoli, da Dante in poi, come s'è visto. Soltanto quindi il più inviperito dei settarii, quale sia la sua setta; soltanto il più scervellato dei politicanti, quale sia la sua politica, potrebbe più misconoscere la gravità del dilemma e trattarlo con prevenzione e con precipitazione inconsulte. Vediamo di fissarne pacatamente i termini.

Il contrasto è ridotto ora a una questione di principii puri. Il dibattito verte unicamente sopra un nome. Il Papa non chiede in realtà nulla di concreto che già egli non abbia. Ed abbia non solo di fatto, ma di diritto. È unicamente il titolo di tale diritto ch'egli contesta e vorrebbe mutato. Egli non pretende più, in fondo, nè territori, nè popoli, certo, non più gli antichi suoi territorii e i popoli a lui un tempo soggetti; ma solamente e sempre il suo storico titolo di vero sovrano secondo il diritto delle genti. La legge, che « pur annuncia guarentigie », come è detto nell'Enciclica, non gli basta. E contro di essa protesta « non già per vana e terrena ambizione, della quale arrossiremmo » (sono parole del Papa), « ma per puro debito di coscienza ». Già ai suoi tempi Dante ammetteva che i Pontefici romani, nel contrastare alla sua tesi, erano mossi unicamente dallo « zelo delle Somme Chiavi ».

X. - Ricordiamo. Il Papa è altrettanto intangibile ed irresponsabile che quanto lo stesso Re. E, per onori, è superiore al Re medesimo, come si è visto, in forza dell'art. 3 della Legge delle Guarentigie (sopra, p. 282).

Curioso articolo cotesto terzo delle Guarentigie! Votato quasi distrattamente dal Parlamento, esso continua ad essere, per le mancate occasioni di vederlo applicato, pressochè ignorato dai più. Eppure esso ha un addentellato dei più importanti ed interessanti; e proprio nel capo ultimo della *Monarchia* di Dante, là dove questi, come vedemmo (p. 67), dopo essersi sforzato di mostrare che il suo Imperatore non deriva affatto la sua potestà dalla Santa Sede e non ne dipende in nessun modo nell'esercizio della sua potestà, consente però e consiglia che Cesare tributi a Pietro quella *reverentia* che il figlio pri-

mogenito deve al padre. Qualche ipercritico ha creduto di poter appuntare Dante di inconseguenza, quasi che egli avesse con ciò finito per fare lo Stato soggetto alla Chiesa. Il che varrebbe quanto dire che per l'articolo terzo della Legge delle Guarentigie lo Stato italiano si è assoggettato alla Chiesa cattolica. Questo articolo terzo fornisce adunque il più acconcio ed esauriente commento a quest'ultimo capo del Trattato dantesco. E il testo e il commento possono, collegati, mostrare al mondo di quanto rispetto l'anima italiana sia stata capace sempre, e tuttavia possa essere, verso il più antico e augusto de' suoi istituti nazionali, purchè le ragioni della sua vita di nazione siano salve.

Altro ancora concede, come s'è visto, la nostra legge per assicurare, praticamente e partitamente, la piena libertà di esercizio di quella, che potremo anche noi, per esser brevi, chiamare la sovranità spirituale del Pontefice. È allora, si dirà, che occorre più, che si pretende?

La Santa Sede risponde: tutto ciò, e anche molto più di ciò, se fosse possibile o anche solo pensabile, che voi poteste attribuirmi, non toglierebbe che innanzi a Dio ed al mondo io debba riconoscere di derivarlo dalla autorità e dalla legge di uno Stato particolare. Ora la Provvidenza e la coscienza di milioni di cattolici vogliono ch'io non derivi nulla da nessuno, che mi sia quindi restituita quella mia piena sovranità, la quale era di origine e di natura divina. Tutto posso sacrificare degli attributi materiali di tale sovranità: purchè l'essenza sia. E se di così poco ci si appaga, si dirà, perchè ancora si contende?

Ecco. Sarebbe poco reverente da parte dello Stato italiano di opporre ciò che è convincimento profondo di tanti cattolici, e non solo italiani, vale a dire che la perduta sovranità temporale sia ridondata in altrettanta libertà religiosa e autorità morale della Santa Sede (1). Il Papa rivendica a sè esclusiva-

(1) Un solo esempio, ma decisivo. Quando il Bismarck si trovò impegnato in quella lotta ad oltranza contro la Santa Sede, che è nota con il nome di *Kulturkampf*, si sarebbe lagnato con il Minghetti in questo modo: « La vostra legge ha reso il Papa inviolabile e inafferrabile, perchè è divenuto soltanto una sovrana potenza spirituale; quando vi era ancora il Potere temporale, una nave da guerra tedesca a Civitavecchia lo avrebbe

mente il diritto di giudicare di questo. E a noi non rimane che inchinarci. Ma lo Stato italiano può e deve, non già opporre alla Santa Sede, ma porre a sè stesso (non quindi polemicamente, ma soltanto correlativamente o dialetticamente, che dir si voglia, alle due grandi ragioni accampate da essa, e che sono il volere della Provvidenza e la voce della coscienza dei cattolici) questi due quesiti. È lecito a me, Stato moderno, sorto dalla libertà e dal volere dei popoli, di ripristinare in pieno secolo XX e in questo mondo civile, uno Stato, che non potrebbe essere altro se non una Teocrazia o, quanto meno, una Ierocrazia, un governo di sacerdoti, e cioè il più arcaico e il più assoluto (per definizione, e del resto per ammissione della stessa Santa Sede) di tutti i governi? E la voce della coscienza di anche uno solo degli Italiani, ch'io fossi costretto a far passare dal mio a un governo siffatto, non dovrebbe avere per me maggior peso di quanti milioni di coscienze cattoliche sono sparse per il mondo?

Poichè il Pontefice, che si è riservata la parola decisiva, non ci ha detto ancora come si concepisca dalla Santa Sede il risorto Stato pontificio, come cioè si pensi di poter superare le infinite e sostanziali difficoltà tecniche di un tale ristabilimento. E i progetti di chi in luogo di essa parlò, non ci posero innanzi che dei veri aborti giuridici e politici, sforniti quindi d'ogni vitalità.

XI. - Anche per questo rispetto gli insegnamenti della guerra furono addirittura perentorii. Avendo gli Imperi centrali posto fra i loro *fini di guerra*, come dicevano, anche il ripristino del potere temporale della Santa Sede, fu colà una vera fungaia di progetti, di cui ebbimo a fare altrove la disamina (*Nuova Antologia*, 1921); e fra essi emerge quello elaborato per incarico del Ministero germanico degli esteri e approvato dall'Imperatore d'Austria, del quale fu autore e

---

ridotto a più mansueti consigli verso la Germania ». C'è chi pretende che il Principe avrebbe espresso il suo pensiero, come soleva, in una forma assai meno rispettosa ma molto più pittoresca, lagnandosi cioè che il Papato fosse diventato oramai una pura anima, alla quale non era rimasto attaccato neppure quel tanto di corpo che consentisse di darvi, all'occorrenza, qualche pizzicotto!

patrocinatore instancabile il famoso Erzberger, capo dell'ufficio di propaganda tedesca durante la guerra. I giuristi tedeschi (e non essi soli, a dire il vero, ma molti italiani dietro loro) usavano un tempo designare la Legge delle Guarentigie quale un *mirabile monstrum*. Non per vano ripicco, ma al lume della più spassionata critica giuridica, si può di rimando asserire che cotesto progetto ufficiale austro-germanico era un *horribile*, per non dire ormai un *risibile monstrum*. Le sue deficienze, contraddizioni e incongruenze erano tali, che non sarebbero potute sfuggire all'occhio dell'ultimo dei *paglietta*.

La verità è che, per quanto si dica e si faccia e ci si scervelli, la ricostituzione di un qualunque Stato della Chiesa (anche di un semplice *Liliputkirchenstaat*, o di un *Miniaturgebiet*, e cioè di uno Stato lillipuziano o di un Territorio da miniatura, come dicevano alcuni dei Tedeschi) è forse un'impresa disperata. Prima ancora che un anacronismo *storico*, e che un controsenso *politico*, essa è, secondo l'universale diritto moderno, una difficoltà *tecnica* insormontabile. E insormontabile soprattutto, perchè la esistenza di uno Stato non è più semplicemente una questione di *territorii* (com'era un tempo, che del volere dei popoli non si faceva nessun caso), ma anche, e soprattutto, una questione di *uomini*, e cioè di *cittadini*. E tanto più lo è oggidì, non solo perchè è ai popoli che spetta la reale sovranità nello Stato, ma perchè la libera determinazione dei popoli è, e sarà sempre più, il massimo fattore della vita e quindi del diritto delle nazioni. Come passar sopra all'imponente plebiscito, che ha deciso nel 1870, assai più che non la forza delle armi, il passaggio di Roma al Regno d'Italia? Tutto questo non videro quei progettisti tedeschi, eruditissimi, sì, ma dalla veduta corta di una spanna.

Questo aveva visto, invece, con il suo occhio d'aquila, il Conte di Cavour, che nei famosi discorsi diceva: « Quando domandate al Pontefice di fare alla società civile le concessioni richieste dalla natura dei tempi e dal progresso della civiltà, ma che si trovano in opposizione ai precetti positivi della religione, di cui egli è sovrano pontefice, voi gli chiedete cosa che Egli non può, non deve fare. Se assentisse a siffatta domanda Egli tradirebbe i suoi doveri come pontefice, ces-

serebbe di essere rispettato come il capo del cattolicismo. Il Pontefice può tollerare certe istituzioni come una necessità, ma non può promulgarle, non può assumerne la responsabilità, non può dar loro l'autorità del suo nome ». Della forza insuperabile di questa argomentazione un segno impressionante si ha nel vederle riprese e rinverdite da un giovine, da Mario Missiroli. « Di fronte al problema ideale e supremo (egli dice), di cui vive la Questione romana, la stessa restaurazione del potere temporale non avrebbe nessun significato. All'indomani di una simile restaurazione il problema dello *Stato* risorgerebbe immuto ed inesorabile. Potrebbe il Papa negare un parlamento, il suffragio universale, un Consiglio di Stato, tutte le conquiste del libero esame, del razionalismo e del liberalismo moderno, assolutamente inconciliabili con il cattolicismo e con la sua autorità? Evidentemente no. E allora la Chiesa sarebbe clamorosamente sconfitta su lo stesso terreno da lei scelto. D'altra parte, ostinandosi nella negazione, potrebbe vivere di alternative rivoluzionarie? ».

E allora come resistere alla tentazione di conchiudere che il sistema, escogitato e attuato dal Legislatore italiano — sulla traccia segnata da una tradizione nazionale ed ultrasecolare, che va da Dante a Cavour —, fosse quanto di meglio si potesse umanamente fare? Come non pensare che, con tutti i suoi difetti puramente tecnici (e forse anche un pochino per merito del suo non eccessivo tecnicismo) la Legge delle Guarentigie non sia, come parecchi fra gli stranieri cominciano a riconoscere, il maggiore monumento di sapienza e di prudenza politica, che il secolo XIX abbia visto?

Legge certamente in alcune parti emendabile. Essa medesima ha in quel secondo suo titolo, che riguarda le relazioni fra lo Stato e la Chiesa italiana, e che a torto si vorrebbe da alcuno dissociare da quello che riguarda invece le relazioni fra lo Stato e la Santa Sede, posto un saldo addentellato a riforme e concessioni, che non potrebbero non ridondare in vantaggio e decoro sempre maggiore così della Chiesa italiana come della Santa Sede in Italia. Intendiamo parlare di quel riordinamento della proprietà ecclesiastica, che l'articolo 18 della legge annuncia e che non si fece ancora. E lo stesso

articolo 5 del titolo primo, e cioè quello relativo al godimento dei Palazzi apostolici e degli edifizi annessi, potrebbe venir riformato in un senso, diciamolo pure, più riguardoso per la Santa Sede di quanto timori oramai senza fondamento non abbian da principio consentito. Si temeva allora, tra l'altro, che la Santa Sede, ove avesse trasportato all'estero la sua residenza, potesse anche asportare i tesori storici ed artistici, che quei Palazzi racchiudono. E poi è tutta un'atmosfera nuova che potrebbe liberamente spirare fra le vecchie formule e vivificarle, consentendo alla Santa Sede, affrancata da ogni picciola cura e da ogni sterile rimpianto di mondano governo, di spaziare sempre più alto in quell'atmosfera, ov'è il segno della sua missione in terra.

XII. - A compiere il quadro del regime separatistico italiano, occorre un cenno delle relazioni intercedenti fra lo Stato italiano e i Culti acattolici.

Bisogna distinguere fra i culti storici, cioè esistenti in alcuni degli ex-Stati italiani prima della unificazione del Regno (cfr. sopra, p. 30), ed erano il Culto israelitico, il valdese e il greco-scismatico; e i culti di nuova introduzione o formazione in Italia.

1°) Quanto ai primi, sono rimaste in vigore alcune poche disposizioni degli ex-Stati, che hanno però una portata molto limitata, anche territorialmente. La più importante di tali deroghe al diritto comune è rappresentata dalla Legge piemontese 4 luglio 1857 sulle cosidette Università israelitiche (cfr. sopra, p. 35), che fu estesa poi alle Provincie modenesi e parmensi, all'Emilia e alle Marche. E la più significante fra le disposizioni di tale legge è quella (art. 24) per cui i membri di tali Università sono soggetti a un'imposta obbligatoria, che viene riscossa con le forme stabilite per le imposte comunali. Ma è da osservare: 1°) che l'affrancarsi da tale obbligo viene sempre più agevolato agli Israeliti dalla giurisprudenza, la quale si ispira largamente al principio della libertà di coscienza e considera a ciò sufficiente la loro dichiarazione di aver abbandonato il culto israelitico; 2°) che il regime della Legge piemontese, dopo quelle prime estensioni, non venne più ulteriormente allargato; 3°) che, infine, il Consorzio delle Uni-

versità o Comunità israelitiche italiane, con sede in Roma, ed eretto in ente morale con decreto del 6 maggio 1920, non possiede affatto tale facoltà di imposizione e di esazione coattive. Per tutto il resto, e cioè per quei rapporti rispetto ai quali non esiste un rimasuglio delle passate legislazioni, i culti storici sono soggetti alla stessa disciplina giuridica che i culti di più recente introduzione o formazione.

2°) Questi vivono in Italia secondo il regime di diritto comune delle associazioni civili; e possono, come queste, e con le stesse forme di queste, ottenere l'erezione in ente morale, la personalità giuridica, e cioè trasformarsi in corporazioni.

XIII. - Ma per tornare a noi, e cioè alla nostra sistematica di giuristi, ci si potrà chiedere: dove lo collocherete, dunque, un sistema foggiato come l'italiano, che parte dagli apici della questione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa cattolica universale, e degrada poi fino alle quisquiglie delle quotidiane relazioni e competizioni degli organi dello Stato con la Chiesa cattolica italiana o con i varii Culti acattolici? I maestri della nostra sistematica, i grandi canonisti germanici della passata generazione, avevano rilevato tale singolarità, ed erano venuti alla conclusione che il regime italiano rappresentasse la contaminazione di due sistemi diversi, del sistema della Coordinazione (cfr. sopra, p. 64), per quanto riguarda la Santa Sede, e del sistema di Separazione per quanto riguarda la Chiesa cattolica italiana e gli altri Culti acattolici. Però uno dei maggiori di quei canonisti, Paolo Hinschius, in un libro che fu tradotto anche in italiano (*Esposizione generale delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa*, Torino, 1882, § 13), diceva che come sistema separatistico potrebbe designarsi anche quello della coordinazione. Potremmo quindi, forti della sua autorità, conchiudere che, dopo tutto, il sistema italiano non sarebbe che la combinazione di due tipi di separatismo.

Ma confessiamo francamente, che simili bravure di acrobatismo sistematico ci tentano e ci persuadono assai poco. È assodato omai che lo Stato italiano ha concesso a tutti, credenti e miscredenti, la più completa libertà religiosa, così di coscienza come di culto? Sì. È assodato ch'esso ha concesso alle varie collettività religiose, Chiese storiche, Culti

storici, Culti recenti, o anche a singoli istituti ecclesiastici (la Santa Sede) quella speciale forma di libertà che meglio loro conveniva? Sì. È pure assodato che lo Stato italiano si astiene il più che può da ogni immistione nelle cose di qualunque culto, e da qualsivoglia manifestazione di vero confessionismo, avendo tutt'al più riguardo, in certe occasioni, al sentimento religioso della stragrande maggioranza dei cittadini? Sì, ancora. Ebbene — quando pensiamo alle contraddizioni del tanto decantato Sistema americano e alle sue sempre più profonde deviazioni dalle sue originarie direttive, quando pensiamo agli eccessi e agli insuccessi del Sistema francese, quando pensiamo al paradosso fondamentale del Sistema belga — possiamo pur conchiudere che, chi proprio ci tenesse, potrebbe collocare anche il Sistema italiano nella serie dei separatistici a non più debole titolo, che quegli altri, e collocarvelo come un tipo a sè.

Ma su questo punto avremo da ritornare più innanzi.

Capo II.

IL GIURISDIZIONALISMO LIBERALE

Il Giurisdizionalismo antico posava su due principii: 1° Competenza dello Stato nelle cose della Chiesa; 2° Confessionismo dello Stato, e cioè suo esclusivismo a favore della sua Chiesa, vale a dire della Chiesa dominante od ufficiale.

Il Giurisdizionalismo moderno rinnega il secondo principio, a cui sostituisce quello della libertà religiosa per tutti, e con tutte le sue conseguenze, fra le quali anche quella della laicità dello Stato (cfr. pag. 201). Esso poggia, di conseguenza, unicamente sul primo principio. E lo limita ancora in più ristretta sfera, e cioè ai rapporti prettamente giuridici, escluse le materie di pura disciplina ecclesiastica e di fede.

Insomma: il nuovo Giurisdizionalismo mira a conciliare ciò che di meglio e di ancora attuabile l'esperienza dei secoli

ha prodotto per la difesa dei diritti e della supremazia dello Stato, con il riconoscimento della più ampia libertà di credenza rispetto a tutti quanti i cittadini.

Pertanto esso può, in contrapposto all'antico *Giurisdizionalismo confessionistico* e *intollerante*, chiamarsi *Giurisdizionalismo aconfessionistico* e *liberale*.

In quanto poi il moderno Giurisdizionalismo liberale si guarda, come fu detto, dall'intromettersi nelle cose di pura disciplina ecclesiastica e di fede, così da alcuno è definito anche come *Giurisdizionalismo separatistico*, e da altri, inversamente, *Separatismo giurisdizionalista*. E di fatti il già citato Hinschius (cfr. p. 302) consente che esso possa figurare come una sottospecie della Separazione. Ma — come del resto anche questo autore finì col fare — noi riserveremo la designazione di *separatistici* ai sistemi studiati nel capo precedente, non fosse per altro che per scanso di eccessive sottigliezze e quindi di confusione.

Le origini e gli svolgimenti del Giurisdizionalismo liberale sono assai meno agevoli a mettersi bene in chiaro, che non quelli del Separatismo; e ciò per queste tre principali ragioni.

a) Mentre il Separatismo rappresentò un movimento estremistico, come oggi usa dire, o radicale, e perfino ecclesiasticamente e politicamente rivoluzionario; il Giurisdizionalismo liberale invece rappresentò un movimento moderato, conservatore, ecclesiasticamente e politicamente tradizionalista. Ora le teorie e i sistemi della prima specie sogliono presentarsi con più crudo rilievo, e sono quindi più facilmente percepibili e disegnabili che non quelli della seconda.

b) Il Giurisdizionalismo liberale, inoltre, se da un lato aveva da difendere il suo programma contro i ritorni offensivi degli antichi sistemi di intolleranza (nella quale battaglia aveva, fino ad un certo segno, alleato il Separatismo); da un altro lato però ben più violento e pericoloso assalto dovette sostenere da parte dello stesso Separatismo, il quale delle due colonne dell'antico Giurisdizionalismo avrebbe voluto abbattere, non una sola, ma entrambe. Come quello che in questa ultima battaglia doveva badare sopratutto a salvare una parte dell'antico regime, e tenersi di conseguenza sulla difensiva, il

Giurisdizionalismo liberale dovette sempre subire, se possiamo dire, la volontà o la carta di guerra del suo avversario, il Separatismo. Ed ecco un'altra cagione della sua minore originalità, e, di conseguenza, della sua minore vistosità storica.

c) Ancora un'altra conseguenza da tutto questo discendeva; ed è che il movimento di dottrine e di sistemi, che qui vogliamo studiare, siasi dovuto mantenere pressochè sempre aderente a un regime costituito di politica e di legislazione ecclesiastica. Dal quale innanzi tutto sarebbe imprudente dissociarlo, per studiare separatamente, come in altra occasione facemmo, lo svolgimento dell'idea e quello del principio legislativo o costituzionale. Ne risulta per di più che noi, in cotesto Giurisdizionalismo liberale, non potremo distinguere correnti diverse e spesso contrastanti con quella nettezza, che ci fu invece consentita rispetto al Separatismo; poichè, se gradazioni di pensiero e varietà di proposte ci furono per entro al moto giurisdizionalistico, esse non furono per altro così spiccate da poterle le une dall'altre ben sceverare e nettamente caratterizzare. Adotteremo pertanto qui un metodo diverso; e cioè una distinzione di epoche e di ambienti ecclesiastici e politici.

§ 44. — Giurisdizionalisti liberali in Olanda.

I. - Ottone Fock, lo storico del Socinianismo, dice che era da attendersi che esso non potesse rimanere definitivamente accodato a tutte quelle sette sorte dalla Riforma, ed in particolare agli Anabattisti, i quali avevano proclamato l'esclusivo predominio dell'elemento ecclesiastico-religioso su quello statale e una avversione irriducibile a tutto ciò che allo Stato si riferiva (cfr. pag. 81). Tanto è vero che già il primo teorista di questa confessione di origine italiana, massima fautrice e propagatrice della libertà religiosa, come vedemmo (cfr. p. 84), Fausto Socino (1539-1604), nipote di Lelio, afferma però energicamente l'obbligo della soggezione più piena alla autorità civile. Egli condanna aspramente i Monarcomachi (cfr. p. 121) e perfino tutti quei Protestanti, i quali in Francia e in Olanda

combattevano allora contro il legittimo sovrano per la loro libertà di fede. Ma ecco le sue stesse parole: « Itaque hac aetate nostra ab iis qui Christianos se esse prae ceteris jactant, per speciem Christianae religionis asserendae id fieri vidimus, quod barbari atque efferati homines facere exhorrescunt, ut scilicet *contra proprios reges arma ferant*. Et tamen (si Deo placet) eos, qui ob praedictam causam sive in ipsa acie, sive alibi ceciderunt et obtruncati sunt, in martyrum Christi numerum referri publice audivimus. O Saeculum! » (*Bibliotheca Fratrum Polonorum*, II, p. 30). Se il legittimo imperante comanda alcunchè contro i precetti divini, meglio è incontrare la morte, egli dice, che ribellarsi. Il suo insegnamento parve eccessivo al Bayle, il quale nel suo famosissimo *Dictionnaire* (s. v. *F. Socin*) si meraviglia che così potesse parlare un fuggitivo italiano per causa appunto di religione.

Eppure alcuno degli scolari di Fausto accentuò ancora la avversione dei Sociniani alla statofobia dei primi Separatisti. Questi, vedemmo, condannavano la milizia ed ogni magistratura pubblica. Orbene uno dei più insigni fra i seguaci che il Socino, rifugiato in Polonia, vi ebbe, che fu poi il primo biografo di lui, e che e in Polonia e altrove aveva coperto cariche elevate ed aveva quindi una sana esperienza delle cose di Stato, il nobile Przypkowski (1592-1670), rilevava, in un opuscolo intitolato *De iure Christiani Magistratus et Privatorum in belli pacisque negotiis*, che i sostenitori di tali dottrine, lungi dal fare il bene della società e della religione, « fundamenta privatae cujusque et publicae omnium salutis concutiunt atque moliuntur »; cosicchè, se esse trionfassero, « tolleretur omnis pax, omnis ordo, omnis justitia, omnis potestas sublimior ex humano genere ». Egli muove anzi agli avversari una acutissima critica, che colpisce nel cuore il Sistema separatistico. « La Religione e le cose che ad essa appartengono (dice il nobile polacco), e lo Stato e le cose che gli spettano, come non sono da confondersi così pure non sono da porre in contrasto. Ora pongono in contrasto lo Stato e la Religione coloro che sostengono che la guerra e la potestà punitiva siano proibite dalla Religione Cristiana; mentre entrambe le cose sono della essenza dello Stato, nel quale la

Religione stessa è contenuta. E poichè nei conflitti tra lo Stato con la Religione è giusto che quello ceda a questa, così essi vengono a scalzare lo Stato medesimo e la ragione delle leggi e delle magistrature; e ciò con lo scostare e proscrivere dalla Religione e da ogni ceto di veri Cristiani ciò che è dell'essenza dello Stato e delle leggi e delle magistrature. E così, dopo aver rovinato per via della Religione lo Stato, il quale doveva essere invece alimentatore e custode della Religione, alla stessa Religione per via della Religione inferiscono una nocevolissima ferita. Mettono in collisione quindi lo Stato con la Religione coloro che asseriscono che la legge spirituale di Cristo sia succeduta in luogo della legge giudiziale mosaica, e che nel governo temporale di uno Stato veramente cristiano altre leggi non sieno da ammettere che quelle date da Cristo e dagli Apostoli ». Era questa, se non erriamo, una mirabile designazione di quell'eccesso, nel quale i separatisti ad oltranza dovevano fatalmente incappare, come si è visto, e cioè la Teocrazia (pag. 227); ed era quindi la critica più penetrante che a quei tempi si sia fatta del loro sistema.

Intendiamoci. Fino a questo punto il Socinianismo, pur riconosciuta ed esaltata l'autorità dello Stato, non ne poteva ammettere, e non ne ammise di fatti, la competenza nelle materie di fede. La loro confessione era dappertutto perseguitata, angariata, sbandita. Non ci sarebbe mancato altro che essi avessero ammesso che lo Stato poteva anche disporre secondo il suo arbitrio delle cose interne della Chiesa! Alla sovranità dello Stato erano disposti ad abbandonare i loro corpi ed a fare il sacrificio della vita; non potevano abbandonare le anime e fare il sacrificio della loro salvazione. Di qui la loro energica affermazione della libertà della coscienza. Ma il primo passo era fatto. Vale a dire l'ossequio allo Stato e alle sue magistrature. Il passo ulteriore, e cioè il riconoscimento della potestà dello Stato nel governo delle cose ecclesiastiche, salva però la libertà della coscienza e del culto, si sarebbe potuto poi fare agevolmente, non appena l'autorità pubblica si fosse dimostrata non più persecutrice e tirannica. E così di fatto avvenne.

II. - Sbandito dalla Polonia e rifugiatosi in Olanda, il Socinianismo vi trovò un terreno perfettamente propizio al pieno sviluppo dei germi di cotesta sua dottrina.

In Olanda, invero, che era allora il paese più libero e civile del mondo, il movimento in favore della libertà religiosa era stato iniziato dalla fazione liberale della stessa Chiesa ufficiale (i cosidetti *Libertijn*), e quindi da fautori della supremazia dello Stato sulla Chiesa. Nelle stesse direttive rimasero coloro, che presero poi il nome di Arminiani, o Remostranti, la cui fondamentale intesa con i Sociniani abbiamo più sopra lumeggiata (pag. 103). I loro avversarii, che si dissero Controremostranti, sostenevano la parità e la coordinazione dello Stato e della Chiesa, e insieme l'obbligo del primo di punire i dissidenti. Gli Arminiani o Remostranti, per contro, proclamavano la superiorità dello Stato sulla Chiesa, e ad un tempo il principio della libertà religiosa. Essi avevano, per esempio, riprovato, d'accordo con gli Italiani, il supplizio di Serveto (cfr. pag. 84). Uno dei loro, rimproverato dell'accordo con i Sociniani, non si peritava di rispondere fieramente: « Neque me pudet consentire Socino, quando is in veram sententiam incidit ».

Molto reciso nella difesa dei *jura maiestatica circa sacra* fu il più celebre dei Remostranti, Ugo Grozio, il massimo maestro, come è noto, del diritto internazionale. Già nel suo famosissimo *De iure belli ac pacis* (1625), e più particolarmente poi nel *De imperio summarum potestatum circa sacra* (1647), egli asserisce la necessità dell'unione fra lo Stato e la Chiesa, e attribuisce a quello ampi diritti di sorveglianza sopra di questa, i quali si riferiscono non solo agli affari temporali, ma perfino alla stessa disciplina. Grozio era convinto che una conciliazione e una reciproca tolleranza fra le varie fazioni religiose, fierissimamente contrastantesi in quel tempo, non si potesse ottenere che per l'intervento dello Stato, al quale fin dal 1614 aveva consigliato di emanare, a tale intento, un apposito decreto di pacificazione. Ma indarno; poichè a lui stesso toccò di scontare, come già dicemmo, con la prigionia la nobiltà delle sue intenzioni (cfr. pag. 103).

Un altro celebre giureconsulto di quel medesimo paese,

Gisberto Voet (*Politica ecclesiastica*, 1663), sostiene sì, che alle Chiese è da concedersi la « libertas conscientiae et exercitii » ; ma che lo Stato possiede, in forza dello stesso diritto divino, una potestà politica non solo sulla Chiesa ufficiale, ma su tutte le confessioni e sette esistenti nel suo territorio. Onde esso deve bensì proteggere e favorire la prima, ma non mai perseguitare e proscrivere le altre.

Più recisamente giurisdizionalista ancora nel suo Trattato, già altrove menzionato, Benedetto Spinoza (cfr. p. 104). Assicurata a tutti la più ampia libertà di coscienza e di parola, egli sostiene che la potestà suprema negli affari religiosi è di spettanza dello Stato, e che il culto esteriore deve essere coordinato ed adattato alla pace dello Stato, quando si voglia davvero ubbidire a Dio ; mentre il solo culto interiore cade nella sfera dell'individuo, sfera che lo Stato deve rispettare. Qualunque religione, sia essa rilevata o razionale, non può avere potestà di comando se non per decisione e concessione del sovrano. Dio non ha, invero, fra gli uomini un suo speciale regno (come dicevano i più esaltati fra i Separatisti), ma solo quella regalità, che egli esercita per il tramite del sovrano temporale. Ond'è che nessuno ubbidisce veramente a Dio, se non subordina l'esercizio della sua religiosità al bene generale, e, di conseguenza, quando egli non presti ubbidienza a tutti i comandi dell'autorità sovrana. Lo Spinoza, pertanto, respinge la separazione del diritto ecclesiastico dal diritto civile. La potestà di amministrare gli affari ecclesiastici, di istituire gli ufficiali della Chiesa, di esercitare insomma il governo sopra di essa, sotto ogni rispetto, non escluso quello legislativo, deriva dalla potestà o dalla concessione della autorità sovrana. Tale potestà è inscindibile. Una divisione in favore dell'autorità ecclesiastica avrebbe per effetto la rovina dello Stato. Uno studioso delle dottrine pubblicistiche dello Spinoza, il Menzel (1898), osserva che la sua costruzione mirava sovratutto a diminuire le contese ecclesiastiche, e ciò specialmente con il ridurre i dogmi della religione dello Stato ad alcuni pochi e semplici principii : dunque con l'antico accorgimento, escogitato e propugnato dall'Acconcio (cfr. pag. 90).

È pertanto ancora l'intento pacificatore od irenico, al quale

già mirava il Grozio, quello che ci si fa innanzi. Ed è, in fondo, lo stesso concetto, che Voltaire esprimerà poi, con il suo fare sarcastico, ma penetrante, quando sosterrà essere necessaria la supremazia dello Stato sopra la Chiesa: « afin de reprimer les entreprises des fanatiques et les désordres qui en résultent ».

III. - Questo complesso di dottrine sinceramente liberali, ma al tempo stesso prettamente giurisdizionalistiche, ebbero un riflesso anche negli scritti di alcuni Protestanti francesi, che dopo la revoca dell'Editto di Nantes (1685) si erano rifugiati in Olanda. Laddove i Rifugiati inglesi, come vedemmo, piegarono di preferenza al Separatismo.

Il più erudito ed arguto di quei francesi, Pietro Bayle, nel suo *Commentaire*, che è, come si è visto, uno dei più famosi libri apologetici della libertà religiosa (cfr. pag. 84), dice che i principi debbono certamente essere i protettori della Chiesa, ma non già nel senso di porre le loro armi a difesa della intolleranza di essa, o per farsi vendicatori delle offese che si pretendano recate a Dio; sì bene perchè curino che la Chiesa abbia pastori onesti ed istruiti, correggano i mali costumi di questi, puniscano gli attentati alla libertà della Chiesa e reprimano le sette che pretendano di usar violenza contro chi perseveri nella sua antica fede. Tutto questo riecheggia, non lo si può negare, una delle aspirazioni e funzioni più caratteristiche dell'antico Giurisdizionalismo, e cioè il diritto di protezione e di avvocazia sopra gli istituti ecclesiastici.

Caratteristico sopratutto è un dissidio scoppiato fra cotesti Rifugiati francesi. Era assai naturale che essi si volgessero con rimpianto al regime che nella loro patria Enrico IV aveva istituito con l'Editto di Nantes (religione dominante dello Stato la Cattolica; ammessa però e tutelata anche la religione degli Ugonotti), ma che Luigi XIV aveva abolito (cfr. p. 116). Orbene, la restaurazione vittoriosa del Protestantesimo in Inghilterra, avvenuta allora (1689) per opera di un Principe olandese, Guglielmo d'Orange (cfr. pag. 118), fece a un tratto sperare a cotesti Francesi, rifugiati in Olanda, sicuro e prossimo anche il loro ritorno in patria, con l'aiuto di qualche potenza protestante. E alcuni di essi diedero principio ad una violenta campagna di stampa contro Luigi XIV, nella quale

si pose in prima linea uno dei loro pastori, Pietro Jurieu, che era rimasto, sì, grettamente attaccato alla tradizionale ortodossia calvinistica intollerante, ma negava ogni supremazia ecclesiastica dei regnanti. E appunto egli prese a sostenere la sovranità del popolo contro il diritto divino dei principi; anzi lo stesso diritto di resistenza e di ribellione al monarca da parte degli oppressi per cagione di fede (questo interessante movimento fu studiato da ultimo dal Puaux, *I difensori della sovranità del popolo sotto il regno di Luigi XIV*, 1917). Ma ecco qui il Bayle farsi innanzi con un opuscolo dal titolo significativo: *Avis important aux Réfugiés sur leur prochain retour en France* (1690); nel quale investiva fieramente cotesti suoi correligionari, qualificandoli di ribelli, rivoluzionari e repubblicani, e li ammoniva del pericolo che una tale politica denegatrice della autorità sovrana in materia non solamente ecclesiastica, ma anche civile, presentava per il successo delle loro aspirazioni. Il Bayle, a dir vero, va tant'oltre in codesta direzione che se la prende perfino contro i nostri poveri Valdesi, i quali l'anno innanzi (cfr. s. pag. 21) si erano levati in armi contro il loro principe per riconquistare quelle sedi alpine, da cui erano stati scacciati al momento della revoca dell'Editto di Nantes. Non si direbbe che il Bayle fosse lo stesso uomo che irrideva Socino per aver sostenuto un tempo proprio questa stessa sua dottrina; ma la coerenza non fu mai la dote più bella della sua vita e della sua produzione letteraria. Ciò non toglie però che il Bayle fosse questa volta profeta. I polemisti cattolici, con alla testa il Bossuet, ebbero buon gioco contro il Jurieu e gli uomini del suo stampo per dipingerli agli occhi del Re, non solo come eretici irriducibili, ma come denegatori di quei diritti sulle cose ecclesiastiche, dei quali sopratutto in Francia i sovrani erano investiti da secoli, e cioè come sediziosi pericolosissimi. E difatti dovette passare quasi un secolo prima che essi potessero ritrovare le vie della patria!

In tali contrasti uno dei pastori francesi espatriati, Elia Saurin, credette di dover scrivere un libro con intenti conciliativi fra la tesi del Jurien e quella del Bayle, e lo intitolò *Réflexions sur les droits de la conscience* (1697). Egli additava

come via di mezzo un sistema di relazioni fra le due potestà, il quale da una parte riconoscesse al principe il diritto di ingerirsi nelle cose della religione, di fare tutto il possibile per il trionfo della sua fede, di proteggere la religione dominante; ma che dall'altra parte escludesse che il principe potesse punire o perseguire i dissidenti, impedire le loro adunanze, e privarli dei loro diritti naturali e civili. Era, anche questa, una delle tante sfumature del Giurisdizionalismo tollerante.

Ancora un esempio. Avendo un frate benedettino ritentata un'apologia della dottrina dei padri della Chiesa propensi alla coazione in materia di religione, Giovanni Barbeyrac pubblicava ad Amsterdam una eloquente confutazione dal titolo *Traité de la morale des pères de l'Eglise* (1728). È detto in esso che, se è lecito al principe di mantenere e di favorire la religione dello Stato, non può essergli consentito però di recare il menomo danno nè nelle persone nè nei beni ai dissidenti; i quali egli dovrà invece guardare con uguale benevolenza, poichè, operando essi secondo i dettami della loro coscienza, facevano cosa non solo non condannabile, ma lodevole. Il Giurisdizionalismo liberale acquistava, così, un suo sempre più spiccato rilievo.

IV. - E qui viene a galla uno dei moventi dei propugnatori di cotesto indirizzo giurisdizionalistico liberale: il desiderio, appunto, di conciliare e di saldare l'uno all'altro il regime antico ed il nuovo, e la conseguente speranza di poter guadagnare per tale via alle loro mire di libertà i Sovrani; i quali altrimenti avrebbero fatto il viso dell'armi a chiunque avesse preteso di svestirli senz'altro di quei *jura majestatica circa sacra*, dei quali erano fieri e gelosissimi.

I vari moventi, del resto, si armonizzavano e si aiutavano a vicenda.

Abbiamo visto come il tema favorito di tutta la propaganda sociniana, e di quella che ad essa si inspirò, fu il cosidetto *Irenismo*, e cioè la pacificazione tra le varie confessioni, a cui cotesti bene intenzionati offrono di accordarsi intorno ad alcuni articoli di fede, così limitati, evidenti ed essenziali, che in essi potessero e dovessero consentire tutti quanti i Cristiani. Se non che i tempi non erano ancora maturi per l'attuazione

di un così fulgido ideale. La crudele lezione dei fatti dimostrava l'irriducibile spirito di intolleranza e l'intrattabilità, non solamente dei Cattolici, ma di tutte le più importanti Confessioni evangeliche, le quali non avrebbero esitato un minuto a sopraffarsi qualora ne avessero avuto la forza materiale. Ond'è che questi apostoli della tolleranza si dovettero persuadere che il loro non era, per intanto, che un puro sogno. E allora essi si trovarono nella necessità di cercare, a un tempo istesso, difesa a sè di contro alle masse intolleranti e assistenza alla loro propaganda di pacificazione religiosa nella sola potestà, che fosse in condizione di concederle, e cioè nello Stato.

Questa è la ragione fondamentale per cui, secondo il loro concetto, lo Stato non può disinteressarsi dalle cose ecclesiastiche, ma deve invece mantenere la propria autorità sopra di esse e continuare ad esercitare i suoi tradizionali *iura circa sacra*: non già, naturalmente, nell'intento di favorire una determinata confessione religiosa e di aiutarla, come un tempo faceva, a soverchiare e sopprimere le altre; ma nell'intento di tenerle tutte quante a segno, e di imporre ad esse, volenti o nolenti, il principio della universale tolleranza e del reciproco rispetto.

Era un ragionamento perfettamente inverso a quello dei Separatisti (cfr. pag. 227). Non c'è da meravigliarsi quindi se si faceva capo ad un sistema tutto quanto opposto di relazioni fra lo Stato e le Chiese.

§ 45. — Establishment e Disestablishment in Inghilterra.

I. - L'Inghilterra fu in ogni tempo, e può ben dirsi ch'è tuttavia rimasta, la terra classica della grandiosa e sempre viva polemica dottrinale e insieme della fierissima e tenacissima lotta politica intorno al dilemma: *Giurisdizionalismo o Separatismo*; ossia, come gli Inglesi dicono: *Establishment o Disestablishment?*

Certamente, i paesi un tempo egemonici, i quali crearono forme di Giurisdizionalismo loro particolari, ad esempio la

Francia e la Spagna (cfr. p. 44), vantarono dei grandi teoristi di tali sistemi. I Gallicani francesi del secolo decimosesto e decimosettimo, come il Servin, il Pithou, il Dupuy, il Richer, il Launoy, il Grimaudet, ecc., e i Regalisti spagnuoli della medesima epoca, come il Cevallos, il Salgado, il Salcedo, il Solorzano, il Larrea, il Sesse, ecc., ne svilupparono ingegnosamente gli istituti fondamentali (p. e., i primi quello dell'*Appel comme d'abus*, e i secondi quello corrispondente del *Recurso de fuerza*) e li difesero strenuamente contro gli attacchi degli scrittori curialisti. Essi erano, del resto, spalleggiati dalla potestà regia del loro paese, non curante che i libri di quei giuristi fossero dalla Curia posti all'Indice. In cotesta spesso furiosa battaglia giuridizionalistica, osserviamo di passata, non mancarono gli episodi che toccano anche la nostra storia italiana. Avendo il cardinale Cesare Baronio cercato di scalzare nel volume XI dei suoi celebri Annali ecclesiastici i fondamenti storici del privilegio della cosidetta *Monarchia sicula* (cfr. sopra, p. 71), di cui i Re di Spagna erano investiti quali signori delle Due Sicilie, questi esercitarono contro la sua candidatura, posta nei due Conclavi del 1605, il supremo fra i diritti giurisdizionalistici, la cosidetta *exclusiva*, e gli tolsero di diventare papa. Di qui una polemica interminabile, alla quale parteciparono, da entrambi i lati, anche Italiani.

Ma è da osservare che tutti questi propugnatori dei diritti dello Stato nelle cose ecclesiastiche non avevano che a far fronte ad un solo avversario, e cioè alla schiera degli scrittori curialisti, propugnatori dei diritti della Santa Sede. Ben altra la posizione degli scrittori giurisdizionalisti inglesi del medesimo tempo. Essi dovevano parare i colpi che loro venivano inferti da due lati, e cioè dal di fuori, per opera di quei medesimi scrittori curialisti, e dal di dentro, per opera di quei sostenitori del sistema separatistico, dei quali oramai tutta una scuola si era formata, come vedemmo (cfr. p. 225), in Inghilterra, e di cui per contro non era la menoma traccia in Francia, in Spagna e in quasi tutti gli altri paesi del Continente europeo, massime se cattolici.

Un raffronto gioverà forse più di ogni altra cosa a chiarire questa differenza di sommo rilievo. Prendiamo le due

opere fondamentali: — del Gallicanismo, da una parte, e dell'Anglicanismo, dall'altra. Esse apparvero — coincidenza curiosa, ma non priva di significato — nel medesimo anno 1594; e furono quella intitolata *Les Libertés de l'Eglise gallicane* di Pietro Pithou (1539-1596), e quella intitolata *Of the Laws of ecclesiastical Polity* di Riccardo Hooker (1554-1600).

Il Francese fu tra i consiglieri più autorevoli e i propugnatori più risoluti della politica ecclesiastica di Enrico IV. Ugonotto, come questo re, e passato poi come lui al cattolicismo, gli dedicò il suo concettoso trattatello inteso a confutare coloro che disprezzavano le così dette Libertà della Chiesa gallicana, e cioè, com'egli dice, « ces beaux droits et ce precieux Palladium, que nos plus sages et mieux dévotieux ancestres nous ont avec tant de soin et de vertu religieusement conservé jusqu'à present ». Per quanto opera di un semplice privato, il trattato ebbe valore come una vera codificazione del diritto ecclesiastico francese, fu come tale invocato dal Parlamento di Parigi nelle sue decisioni supreme e da tutte le altre magistrature, e servì di base alla famosa Dichiarazione dei proprii diritti e delle proprie immunità, che il Clero di Francia redigette poi nel 1682. Ebbene nessuno degli 83 articoli, onde esso si compone, si appunta ad altro che a confutare ed a rintuzzare le pretese e le intromissioni della Potestà pontificia nelle cose ecclesiastiche di Francia. *Le Pape ne peut etc.*, è il cominciamento quasi stereotipo di quasi tutti gli articoli. L'idea che la competenza del Sovrano in tali materie potesse essere denegata, oltre che dagli scrittori della Curia romana, anche da altri, non vi si incontra neppure adombrata.

L'Inglese dedica, per contro, alla confutazione di questa seconda categoria di avversarii il più dell'ottavo libro del suo trattato sulle Leggi della Polizia ecclesiastica, ove è considerata appunto la materia delle Relazioni fra lo Stato e la Chiesa. Il suo libro, del resto, aveva avuto come causa occasionale, non già la inveterata polemica contro i Papisti, come il libro francese, ma la novissima polemica contro i Puritani, dal cui grembo (p. 226) si reclutarono i primi separatisti. Non già che l'Hooker ignori quei primi avversari dei diritti della

Corona sulle cose ecclesiastiche che sono i Curialisti. Egli anzi, con grande nitidezza, asserisce che i nemici del potere regio sono di due specie: 1° quella di coloro che sostengono la supremazia del Pontefice romano; 2° quella di coloro che vogliono riservare il governo dalle cose ecclesiastiche alle singole chiese e ai loro pastori (cioè i separatisti). Ma è contro questi ultimi, ripetiamo, ch'egli punta di preferenza le sue armi. E a coloro, i quali propugnano una separazione perpetua fra la Chiesa e lo Stato, egli oppone che la loro unione è necessaria, anzi fatale, poichè gli stessi uomini formano le due collettività, così che i due istituti non possono vivere indipendenti. Notevole è la dimostrazione storica ch'egli dà del suo asserto. Sta bene, egli dice, che, fintanto che l'Impero romano respinse e perseguitò la Chiesa cristiana, questa ne dovette vivere separata; ma, non appena l'Impero la riconobbe e protesse, essa diventò una istituzione pubblica. Prosegue l'Hooker sostenendo, contro i separatisti che non volevano riconoscere come capo della Chiesa (e alcuni neppure dello Stato) altri che Gesù Cristo, che tale titolo di *Headship of the Church* può convenirsi, se rettamente inteso, anche al sovrano. Difende pure la facoltà del Parlamento inglese di fungere quale supremo legislatore in materia ecclesiastica; e respinge l'opinione degli Anabattisti, secondo i quali la funzione di legislatori ecclesiastici si dovrebbe riservare ai soli sacerdoti. La stessa tesi egli sostiene quanto alla potestà di giudicare. E agli Anabattisti oppone pure, proprio come abbiamo visto farsi dai Sociniani, che chi resiste al potere legittimo resiste a Dio. Orbene questa è rimasta nelle sue fondamenta la dottrina della Chiesa anglicana fino ai giorni nostri. E l'importanza del libro dell'Hooker risulta da questo semplice rilievo, che una edizione ne fu fatta ancora nel 1888, e non già per puri scopi di erudizione. La figura stessa dell'autore, il quale è considerato in Inghilterra come una fra le più eminenti dell'epoca di Shakespeare, è rimasta pressochè ignota fin qui fuori del mondo anglosassone. In Italia non ne ebbimo notizia prima dell'accurato studio, che alle sue teorie dedicò nel 1908 Andrea Galante. Ma l'Hooker merita certamente di essere considerato come l'autore, non solo primo,

ma primamente consapevole e specifico, del contrattacco, se così possiamo dire, del sistema giurisdizionalistico contro il separatistico.

Iniziatore del neo-Giurisdizionalismo, adunque, l'Hooker; non sapremmo però se anche del vero Giurisdizionalismo liberale, nel senso secondo cui noi l'intendiamo; poichè il suo insegnamento circa i limiti, entro cui le leggi dello Stato possano prescrivere o proscrivere le opinioni religiose, non ci sembra sufficientemente esplicito ed univoco, da poter fare di lui uno degli assertori della libertà di coscienza.

Nè la priorità in fatto di neo-Giurisdizionalismo gli può essere contesa per la circostanza, che il sistema da lui caldeggiato abbia poi assunto nella storia del pensiero politico-ecclesiastico inglese il suo titolo da altri, e precisamente il titolo di *Erastianismo*, dal nome, grecizzato alla maniera di quei tempi (Erasto), di un medico svizzero-tedesco Lieber (o Lüber). Singolare fortuna delle idee, dei nomi, e degli uomini! Cotesto medico, professore all'università di Heidelberg, ed implicato nelle fiere contese che agitavano quella città circa l'argomento della disciplina ecclesiastica, aveva raccolto in 75 tesi la sua opinione in materia, secondo la quale l'autorità disciplinare sopra la chiesa ed i fedeli doveva spettare al sovrano civile, al paro di qualsiasi altra forma di pubblica autorità. L'opera, rimasta inedita fino alla sua morte, fu dalla vedova (un'italiana dal nome Isotta de Canonicis, da lui conosciuta nei varî anni ch'era stato a studio in Bologna) e dal secondo marito di lei (un italiano chiamato Giacomo Castelvetro) pubblicata a Londra soltanto nel 1589. Ad ogni modo, cinque anni prima di quella dell'Hooker. È vero. Ma è da rilevare subito, come del resto fece il biografo del Lieber (Bonnard, *Thomas Éraste*, 1894), che egli non aveva trattato punto *ex professo* la questione dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa; e, di conseguenza, non si era affatto impacciato di polemica antiseparatistica, siccome fece per contro l'Hooker. Il Lieber aveva fissato soltanto, e certo saldissimamente, un punto: la esclusiva competenza dello Stato in una materia fra le più delicate, è vero, ma tutta particolare, quale è quella della disciplina ecclesiastica. Troppo poca cosa per controbilanciare

i vasti svolgimenti dell'Hooker. E pure è da quello spunto di Erasto che mossero i sostenitori inglesi della supremazia del sovrano in tutti i campi del governo ecclesiastico: *Divine right of Kings*, come là si dice. E ciò fin dai tempi della fierissima lotta religiosa iniziatasi in Inghilterra nel 1640; e poi ancora due secoli più tardi, quando si ebbe il dibattito per la costituzione di una Chiesa libera di Scozia (1884), e fu pubblicata una edizione inglese dell'opera di Erasto. Il suo maggior successo, almeno come denominatore di tutta una tendenza, si dovette forse al fatto che, in luogo degli ampii sviluppi dati dall'Hooker alle sue idee, egli le serrò ed elencò — sistema usitatissimo e graditissimo a quell'epoca — in altrettante tesi. A ben guardare, quindi, per una ragione simile a quella del successo eccezionale dell'opera del Pithou.

Anche qui va poi osservato, che manca ancora nella concezione di Erasto uno dei due termini del vero Giurisdizionalismo liberale, e cioè appunto la esplicita asserzione del principio di libertà.

II. - Come già presso alcuni dei seguaci delle Confessioni religiose inglesi dissidenti, secondo che si è visto (p. 105), così anche presso alcuni dei seguaci della Chiesa ufficiale, il principio della libertà fu propagato dall'Olanda, per il tramite di quella confessione Arminiana, della quale segnalammo a più riprese gli addentellati con il Socinianismo. A un certo punto, anzi, l'intesa di cotesti Arminiani con il Clero ufficiale inglese fu così stretta, da provocare l'avversione e gli attacchi di tutta la massa dei Dissidenti. I quali, dal loro punto di vista, non avevano poi tutti i torti. Non si era forse dichiarato recisamente e passionatamente arminiano lo stesso Laud, il celebre arcivescovo di Canterbury, la massima autorità della Chiesa anglicana, il più fervente e autoritario sostenitore dei diritti del Sovrano nel governo delle cose ecclesiastiche che l'Inghilterra abbia avuto mai, colui che doveva poi, al pari del suo re, e per tale ragione appunto, perire sul patibolo (1645) quando la rivoluzione puritana, e cioè dei nemici così della Monarchia come della Chiesa ufficiale, trionfò?

La cosa non è difficile a spiegare. I Dissidenti liberali inglesi, e sopratutto gli Indipendenti, erano decisamente sepa-

ratisti, siccome si è visto. Con gli Arminiani, ch'erano altrettanto decisamente giurisdizionalisti (cfr. p. 308), potevano quindi intendersela solo a metà, e cioè soltanto intorno a uno dei due punti del loro programma. Con i seguaci della Chiesa ufficiale inglese, convertitisi alla dottrina della libertà religiosa, l'intesa poteva invece essere piena, e cioè riguardare entrambe le faccie del programma: l'autorità dello Stato sulla Chiesa e la libertà religiosa per tutti.

Cotesta corrente liberale nel seno della stessa Chiesa ufficiale o stabilita finì con assumere a un certo punto (1660) consistenza e nome di vera e propria scuola, e fu quella chiamata dei *Latitudinarii*. Perchè? Chi dice per la larghezza della loro concezione della fede e della religione. Chi perchè essi meritavano davvero il nome di *Latitude-men*; che sarebbe come dire: uomini dal largo sentimento, in contrapposto alla ristrettezza di cuore, dominante presso i fanatici ortodossi di tutti i partiti allora acerrimamente contrastanti in Inghilterra. Sarebbe quindi la nota umanistico-umanitaria, che già riscontrammo presso i Sociniani; sarebbe l'intento irenico e conciliativo che presso questi e le loro filiazioni sempre affiora, ciò che anche nei Latitudinarii predomina. E di fatti, come sempre succede ai pacieri, essi ebbero addosso tutti i partiti estremi, di destra e di sinistra; e l'accusa più corrente, che contro di essi si lanciò, fu ancora e sempre quella di essere non altro che dei Sociniani camuffati all'inglese. Tale avversione valse tratto tratto a comprimerli, non mai a soffocarli. Risorge invero la loro tendenza in Inghilterra ad epoche fatali; e irrompe ancora nel secolo XIX con quel partito ecclesiastico, che da essi si richiama e che fu detto appunto della *Broad Church*, e cioè della Chiesa larga, di cui diremo più innanzi.

Non possiamo pensare neppure ad una semplice rassegna della ricca e ben nutrita letteratura, che questa tendenza generò. Contentiamoci di additarne alcuni dei maggiori esponenti. Ed ecco, in primo luogo, farsi innanzi i due uomini, che passano in Inghilterra come i precursori e, in certa guisa, anche i fondatori del Latitudinarismo: Giovanni Hales (1584-1656) e Guglielmo Chillingworth (1602-1644). Il loro è uno dei casi più istruttivi.

L'Hales, capellano dell'ambasciatore inglese in Olanda, e da questi inviato a quel Sinodo di Dordrecht (1618-1619), che fu la grande assise di tutti i Calvinisti ortodossi delle varie nazioni e che condannò spietatamente gli Arminiani, ne tornò siffattamente scandolezzato della intolleranza fanatica colà prevalente, da essere guarito una volta per sempre da ogni spirito settario. Arrivato al Sinodo fervido Calvinista, se ne tornò in Inghilterra convinto ed irremovibile Arminiano. Lo si accusò di essere diventato addirittura Sociniano, di essere anzi il primo dei Sociniani inglesi. Certo è che nel suo *Trattato sullo scisma* (1636), libro tutto inteso a propugnare la tolleranza, e insieme il diritto e il dovere della pubblica autorità di garantirla vigilando sulle cose ecclesiastiche, è, al dire del grande storico Hallam, un odore di Racovia (cfr. sopra p. 98) da non lasciare il menomo dubbio sulle origini più remote delle sue idee.

Anche più curioso quanto successe al Chillingworth (che era figlioccio del famoso Laud). Assetato di certezza religiosa, in mezzo a tanto fluttuare di partiti, aveva finito per lasciarsi convincere da un Gesuita, che una tale certezza non potesse rinvenirsi se non nella Chiesa romana, sola infallibile; e si era recato nel 1630 in Francia per approfondire la sua nuova dottrina in un collegio cattolico di Douay. Se non che neppure lì la certezza agognata la potè trovare, e tornò in Inghilterra, con il convincimento che il monopolio della verità religiosa non potesse pretendersi da nessuno. Ed eccolo sostenere questa sua definitiva dottrina in un'opera lungamente meditata, e anche più lungamente discussa attraverso i secoli in Inghilterra, intitolata *La Religione del Protestante* (1637). Non è lecito imporre nessun dogma, egli asserisce, poichè è peccato imperdonabile pretendere di imporre agli altri una nostra individuale interpretazione delle parole di Dio, spogliandole di quella latitudine, che è loro propria. Questa è la causa di tutte le disastrose discordie nella Cristianità. Toglietela, e non vi saranno più nè persecuzioni nè roghi nè condanne d'uomini, semplicemente perchè non hanno voluto sottoscrivere a parole di altri uomini, come se fossero parole di Dio. Si organizzi pertanto dall'autorità pubblica un servizio

divino, che permetta a tutti i credenti nella Sacra Scrittura di assistervi senza scrupoli e in tutta libertà. Superfluo quasi di dire che l'accusa di Socinianismo gli si scatenò contro più fiera che mai. Tra gli opuscoli, che lo presero di mira, emerge quello del più violento, amaro ed esaltato fra tutti i controversisti dell'epoca, al dire degli storici Inglesi, e cioè di Francesco Cheynell, l'autore di un'opera intitolata *Origine, sviluppo e pericolo del Socinianismo* (1643); il quale perfino sulla tomba del Chillingworth non seppe trattenersi dallo scaraventargli ancora una volta l'accusa di Socinianismo, per lui infamante.

Consideriamo un momento più da vicino cotesta stereotipa imputazione. Coloro, i quali presero a dimostrare che Chillingworth ed i suoi seguaci non la meritavano, si sforzarono di far risaltare, come essi non consentissero con i Sociniani in tutti i punti del dogma, e, specie, sul terreno dell'anti-trinitarismo. Però, in fatto di concezione della tolleranza religiosa e di rapporti dello Stato verso le varie Confessioni religiose, dovettero ammettere senza riserve che i Latitudinarii derivarono i fondamenti della loro dottrina dai Sociniani. I quali (dice p. e. uno storico francese di queste correnti, il Bonet-Maury) « trouvèrent un appui dans le parti latitudinaire qui, s'inspirant des principes de maître Acontius, avait pour but de limiter au strict nécessaire les doctrines fondamentales ». Altro che limitare! Ci fu uno dei Latitudinarii (Bury, *Il nudo Evangelio*, 1690), che li ridusse a due soli! Ora ai nostri intenti poco preme quello che si attiene al dogma; ed è più che sufficiente il porre in sodo come la concezione politico-ecclesiastico-religiosa, che designammo come Giurisdizionalismo liberale, si informi pur sempre, o in via diretta o in via indiretta, al grande moto di origine e di denominazione italiana.

Passando sopra molti altri scritti del medesimo secolo, veniamo al più significante del successivo, al libro celeberrimo del vescovo anglicano Guglielmo Warburton (1608-1779), dal titolo: *La Alleanza fra la Chiesa e lo Stato, ossia la Necessità ed Equità di una Religione stabilita, dedotte dall'essenza e dalla finalità della Società civile* (1736). Lungo titolo, che racchiude però l'intera essenza del libro. I due capisaldi del

Giurisdizionalismo liberale non erano stati posti mai in più netto rilievo, che in cotesta opera. Il Warburton fissa, al dire del Lecky, il grande storico del settecento inglese, nei termini più forti il diritto naturale di ogni uomo di adorare Dio conforme allo sua coscienza, e la criminosità di ogni tentativo che lo Stato faccia di intromettersi in questo campo. L'errore religioso, come tale, non è di sua competenza, finchè non costituisce un grave pericolo civile. L'esclusione dei Cattolici, osservava il Warburton, il quale è uno strenuo sostenitore del diritto vigente inglese, non è dovuta a dispregio della loro dottrina, ma unicamente a che i Papisti costituiscono una minaccia all'integrità e sicurezza politica dell'Inghilterra. Se non che il vescovo anglicano è, sì, grande ammiratore del diritto costituito del suo paese, e quindi, naturalmente, del sistema della Chiesa stabilita; ma è insieme credente entusiasta nella dottrina del contratto sociale, appresa dal Locke e dagli altri Giusnaturalisti. Come conciliare, allora, i due termini, a prima vista tanto lontani e quasi antitetici? Semplicemente così: per lui il diritto inglese è una cosa sola con il diritto naturale. E di lì eccolo procedere alla più sbalorditiva proposizione, al dire del Leslie (*Il pensiero inglese del secolo decimottavo*, 1902), che sia uscita dalla bocca di un giurisdizionalista, e cioè che « il sistema di una Religione stabilita è negli stessi dettami della natura »! Di qui l'alleanza necessaria fra lo Stato e la Chiesa. Per ragioni politiche, dice il Warburton, lo Stato si allea alla Chiesa, e la protegge mercè lo stabilimento (*establishment*) e la dotazione (*endowment*). In ricambio di tali benefici la Chiesa abbandona i proprii diritti di potere indipendente. Il Warburton esaltava così proprio quello scambio di favori e di servizi, contro cui doveva poi infierire, un secolo più tardi, il Lamennais (cfr. p. 230).

Entro lo schema segnato per tal modo dal Warburton, ma con una intonazione meno utilitaria e più ideale, si muove ancora ai primi del secolo XIX il poeta e filosofo Samuele Coleridge (1772-1834), seguace della dottrina degli Unitarii e uno dei fondatori della *Broard Church*, nel suo libro: *La Costituzione della Chiesa e dello Stato conforme al concetto dell'uno e dell'altra* (1830). Egli sostiene essenzialmente, che

l'istituzione di una Chiesa nazionale è necessaria ad assicurare la libertà delle coscienze; la quale può solo, per mezzo di una tale Chiesa e all'ombra di essa, essere preservata stabilmente da questi due opposti pericoli: o dalla tirannia spaventevole sopra le anime e i corpi di una unica Chiesa, non contenuta dallo Stato, oppure dal turbine delle sette fanatiche, quali imperversarono in Inghilterra nel seicento. La sua formola quindi è: « A political establishment connected with, but distinct from, the spiritual church »; il che val quanto dire, una Chiesa soggetta politicamente allo Stato, ma spiritualmente distinta; ch'è poi l'essenza del giurisdizionalismo moderno.

III. - Ma che cosa fù precisamente e tuttavia è cotesto famoso *Establishment* della Chiesa d'Inghilterra? E quale la sua significazione, non solamente per la storia di quel paese, ma per il grave argomento di cui ci stiamo occupando?

Un punto, d'importanza decisiva, deve fissarsi innanzi tutto. La Chiesa d'Inghilterra non può considerarsi come una *nuova* chiesa sorta dopo la Riforma protestante, al pari, cioè, della Chiesa luterana o della Chiesa calvinista o, in genere, delle altre Chiese evangeliche. La presente *Ecclesia Anglicana*, dicono gli scrittori di quel paese e di quella confessione, è la stessa *Ecclesia Anglicana* delle primitive origini cristiane, è la identica chiesa del monaco Agostino, l'evangelizzatore del paese. La Chiesa anglicana respinge la qualifica di *protestante*, nè vuole essere confusa con le Chiese evangeliche. Essa si protesta invece cattolica, allo stesso titolo delle Chiese di Italia, di Francia e di Spagna (come dice esplicitamente un articolo delle sue costituzioni del 1604). I mutamenti profondi in essa accaduti all'epoca della Riforma, per opera sopratutto di Enrico VIII e della Regina Elisabetta, non ne avrebbero interrotta la continuità apostolica nè mutato il carattere cattolico; al modo stesso che le riforme non meno profonde accadute nel corso del tempo nella Chiesa di Roma (p. e., in forza del Concilio di Trento) non hanno interrotto la continuità apostolica nè mutato il carattere cattolico di questa. Un giardino, dice un arcivescovo di quella Chiesa, non cessa di essere lo stesso giardino per il solo fatto che

venne falciato. La posizione, quindi, della Chiesa di Inghilterra rispetto a Roma può assimilarsi piuttosto a quella della Chiesa di Bisanzio (Chiesa greca), che non a quella delle Chiese protestanti, come generalmente si usa fare. Della rottura con Roma, gli Anglicani riversano anzi la responsabilità sopra la Santa Sede; poichè sarebbe stato il pontefice Pio V (Ghislieri), quegli che la consumò, scomunicando nel 1570 la Regina Elisabetta e sciogliendo i sudditi di lei dal giuramento di fedeltà. Tale atto, essi dicono, pose i Cattolici, rimasti fedeli a Roma (Cattolici-romani), fuori e contro la nazione; mentre pose i Cattolici, dichiaratisi fedeli al Re, fuori della comunione con la Santa Sede e contro di essa, e cioè nella necessità di difendere l'unità e integrità nazionale contro gli attacchi del Papato, onde il grido secolare: *no Popery!* Scissura politica, insomma, più che religiosa. L'anglicana sarebbe quindi semplicemente una Chiesa apostolica, cattolica, *non* romana.

Risultati di questa premessa: 1° Tratto tratto — al modo stesso di ciò che accade per la Chiesa greca — si tenta una nuova unione con la Chiesa di Roma (nel che pare si adoperi ancora oggidì il bene intenzionato cardinale Mercier). 2° La unione fra lo Stato e la Chiesa nazionale fu ed è in Inghilterra — al modo stesso che vedemmo accadere a Bisanzio e in Russia (Cesareopapismo) — più stretta che ovunque; ma, naturalmente, non già nel senso di una supremazia dell'elemento ecclesiastico sopra il civile, sì bene, inversamente, di questo ultimo sopra il primo. Lo Stato inglese e per esso il Sovrano ed il Parlamento, applicando anche alle materie ecclesiastiche quello spirito di autonomia nazionale e di opposizione a quanto derivava dall'estero, che si esplicò in ogni altro campo della politica e del diritto, avevano preteso già in antico una grande indipendenza da Roma e un'ingerenza più profonda, che ovunque altrove, nel governo della Chiesa. La scissura con la Santa Sede finì con porre la Chiesa nazionale inglese nella dipendenza piena dello Stato, e sopratutto del Sovrano, che ne divenne il vero capo.

Contro cotesto Stato-Chiesa, contro il binomio Monarchia-Episcopato, si sferrò la opposizione rivoluzionario-separatistica

dei Dissidenti. E per un momento, vedemmo (p. 226), fu per trionfare. La crisi dello Stato e delle Chiese inglesi durò dal 1645 al 1660, quando la Monarchia fu restaurata e la Chiesa anglicana ristabilita nella sua antica posizione di favore e anche di assoluta intransigenza contro tutti i Dissidenti. *Establishment* significò, quindi, fino a questo punto, un Giurisdizionalismo all'antica maniera, esclusivista e confessionista.

Tale condizione di cose si attenuò con il famoso Atto di tolleranza di Guglielmo III di Orange, del 1689 (cfr. sopra, p. 118). Si attenuò nel senso, intendiamoci, di un trattamento migliore fatto ai Dissidenti; non già di una diminuzione dei diritti dello Stato sopra la Chiesa stabilita, nè di una menomazione dei privilegi di questa.

Ed ecco in che cosa gli uni e gli altri sostanzialmente consistevano.

1° *Diritti dello Stato.* — Il Re è il capo della Chiesa (*Supreme Head*), non già nel senso che egli possegga alcuna attribuzione spirituale (come *Summus episcopus*), ma nel senso che egli ne ha il governo. Di fatti:

a) Il Re, di per sè, o con il concorso del Parlamento, può legiferare in materia ecclesiastica. Non solamente la Costituzione giuridica della Chiesa, ma il suo Catechismo (il famoso Catechismo in 39 articoli, ch'ebbe la sua definitiva redazione nel 1662, e riguarda varii punti essenziali del dogma), come pure il non meno famoso libro di preghiera, il *Commun Prayer Book* (la cui definitiva redazione rimonta pure al 1662, e riguarda la liturgia), furono sanciti dal Parlamento, fanno parte della legislazione dello Stato e non possono essere quindi modificati che da un atto del Parlamento medesimo.

b) Il Re nomina ai benefizi e alle altre cariche ecclesiastiche.

c) Il Re è giudice supremo delle controversie ecclesiastiche ed esercita tale potestà per mezzo di organi proprii.

2° *Privilegi della Chiesa.* — La Chiesa anglicana è una istituzione di Stato e partecipa alle funzioni supreme dello Stato. Di fatti:

a) Gli arcivescovi e una parte dei vescovi di tale chiesa siedono nella Camera alta, come Lords spirituali. E poichè

essi presero sempre viva parte ai dibattiti parlamentari, così la lotta contro la Chiesa stabilità si ispirò sovente a motivi puramente politici.

b) La Chiesa anglicana è largamente dotata dallo Stato (*Endowement*), e può esigere decime.

c) Non solamente le cariche pubbliche, l'accesso alle Università (sia come studenti sia come docenti), la celebrazione dei matrimoni, le sepolture, ecc., erano monopolio della Chiesa stabilita; ma la stessa Corona era ad essa indissolubilmente vincolata. Di fatti ogni nuovo re era tenuto a prestare al momento della incoronazione un giuramento, secondo una formula stabilita fin dal 1678, e composta di due parti, una contenente la solenne promessa di appartenere e di mantenere alla Chiesa anglicana la sua qualità di chiesa stabilita, e l'altra (eco persistente delle antiche lotte e degli antichi sospetti) contenente la sconfessione non meno solenne e anche sprezzante di certi dogmi e riti, fra cui la messa, della Chiesa cattolica, e della autorità del Papa.

Conchiudendo: la libertà di culto, concessa dall'Atto di tolleranza del 1689 ad alcune categorie di Dissidenti, non consente ancora che il regime da esso instaurato possa designarsi come un vero Giurisdizionalismo liberale. Lo diventò solamente nel corso del sec. XIX, a grado a grado, come in quel paese sempre accade, ed a prezzo dei più aspri contrasti.

IV. - Cotesto rivolgimento della coscienza nazionale e della politica inglese durante il secolo XIX può forse ravvisarsi come rappresentato, nel modo più evidente ed esauriente, dalla evoluzione della coscienza e della politica di un solo uomo, Guglielmo Gladstone (1809-1898). Anche il *caso* Gladstone è, ad ogni modo, dei più istruttivi.

Egli fu, intanto, fra i maggiori uomini di Stato del secolo scorso, il più profondamente religioso. «Il grande Cristiano», usava chiamarlo il capo del partito conservatore, marchese di Salisbury. Ed eccolo appunto, non appena laureato ad Oxford, mettersi nei primi del 1832 anche lui alla ricerca di verità e certezza religiosa; proprio come vedemmo aver fatto i suoi grandi predecessori di due secoli innanzi. La sua prima visita fu per i Valdesi delle montane valli del Piemonte

(cfr. sopra, p. 30), ch'egli riteneva, con il più dei suoi compatrioti, come i depositari della più genuina tradizione apostolica e come un popolo di Cristiani ideali. Ne ebbe una certa disillusione, avendoli trovati troppo placidi per i suoi gusti, e troppo alieni da ciò che in Inghilterra si usava chiamare una *vital religion*. Con quel freddo nel cuore, il focoso giovane si getta all'estremo opposto, nella atmosfera fastosa di Roma papale. Una visita in San Pietro il 31 marzo gli dà la prima idea della unità della Chiesa e il primo impulso a conseguirla. Ma lo studio dell'opera di Hooker lo persuade che tale unità non può darsi per gli Inglesi se non nella Chiesa anglicana. Frutto di tali letture, meditazioni ed esperienze, il suo primo libro (1).

Il libro si intitolò: *The State in its relations with the Church* (1838). Il suo concetto fondamentale era questo. Lo Stato deve avere una coscienza. Avere una coscienza significa avere una religione. Ma come non possono gli individui avere più di una religione, così non lo può neppure lo Stato. Questo deve quindi avere una sua e cioè un'unica religione. Egli deve non solo *averla*, ma *professarla*, ma *praticarla*. Deve, pertanto, proteggere quella sola religione e non le altre. Deve sforzarsi di propugnare la verità religiosa da essa stabilita. Deve pretendere che tutti coloro, che sono ammessi ad una carica pubblica, la professino, ed escluderne i dissidenti.

Ma ecco un saggio della sua, certo elevatissima, argomentazione. «La volontà nazionale e l'azione nazionale (egli dice) hanno l'incontestabile carattere dell'unità, poich'esse vincolano tanto una minoranza dissidente quanto il corpo dei cittadini, e in un modo così stretto, che non potrebbe giustificarsi

---

(1) Del libro il Gladstone corresse le bozze di stampa in un secondo viaggio in Italia (1838); durante il quale visitò a Brusoglio il Manzoni, che i preti più alla moda di Milano gli avevano definito un *bacchettone* (la parola è del Gladstone); ma che egli trovò invece uno degli uomini più interessanti, poichè sapeva conciliare la più salda convinzione religiosa con sentimenti politici nazionali e liberali. Era quello un punto di mirabile equilibrio spirituale, a cui il Gladstone stesso doveva giungere poi soltanto più tardi e per gradi. Cfr. MORLEY, *The life of W. E. Gladstone*, London, 1905, I, p. 173.

se non ammettendo la dottrina della personalità nazionale. L'onore nazionale e la buona fede nazionale sono espressioni che si incontrano sulla bocca di tutti. E come mai tali espressioni non implicherebbero del pari la personalità delle nazioni e il loro dovere verso Dio? Se, pertanto, una nazione è capace di un'unica volontà e di simpatie generali, se i suoi atti possono meritare una ricompensa o un castigo, possiamo noi negare la sua responsabilità, e il bisogno che essa pure ha di una religione per mettersi all'altezza di una simile responsabilità? Ond'è, che una nazione, dato che essa ha una sua personalità, ha pure il dovere, al paro degli individui che ne compongono il governo, di santificare gli atti di tale personalità con le pratiche della religione » (1).

Stabilita la necessità dell'unità di religione, il Gladstone si domanda: ma quale religione? Egli tronca senz'altro la questione in favore di quella forma di religione, che il Cristianesimo prese con lo stabilirsi in Inghilterra; poichè la *Ecclesia Anglicana* è anche per lui la pura chiesa cattolica o universale di Cristo, quella che possiede la successione apo-

(1) La concezione dello Stato del Gladstone è pur sempre — fatta la parte dovuta alla distanza dei tempi e alla diversità dei luoghi — quella in base a cui il ministro Gentile ripristinava or ora da noi l'insegnamento religioso nelle scuole. Nel suo, certo esso pure elevatissimo, discorso del 15 novembre 1923 al Consiglio Superiore della Istruzione pubblica, egli diceva sostanzialmente: « Ogni Stato per difendere se stesso, ha difeso sempre qualche cosa; e così ha implicitamente affermato per suo conto il valore di questo qualche cosa, e perciò ha avuto una dottrina, una fede..... Uno Stato che non si interessi della religione, non è Stato; non è lo Stato che oggi vuol essere lo Stato italiano..... In Italia, se lo Stato è coscienza attiva nazionale, coscienza dell'avvenire in funzione del passato, coscienza storica, esso è coscienza religiosa cattolica..... Gli italiani perciò che vogliano essere italiani..... conviene che si rivolgano alla loro religione ». E così gli acattolici e in genere gli agnostici sono — fatalmente e quasi automaticamente — posti fuori della nazione e contro lo Stato. E, allora, perchè non tornare ad escluderli — quanto meno — da tutti i pubblici uffici, come il Gladstone, a fil di logica, sosteneva? Ma, allora, noi ci troveremmo ricacciati indietro, oltre la prima metà del secolo XIX, al punto cioè in cui il Gladstone si trovava, e cioè in regime di pura tolleranza. Cfr. sopra § 6 e § 34.

stolica dei suoi ministri, e nel cui grembo quindi si riscontra l'unità che è essenziale alla verità religiosa.

V. - Il libro del Gladstone fu oggetto di una diffusissima, garbata ma molto severa recensione (nella *Rivista di Edimburgo*, aprile 1839) da parte di Tommaso Macaulay (1800-1859). E non c'è esagerazione nel dire che la recensione acquistò subito una celebrità ed esercitò in Inghilterra una influenza molto maggiori che non il libro recensito. Ma il più straordinario di quella famosa polemica si fu, che essa riuscì a far ricredere l'autore criticato. Caso davvero più unico che raro! Difatti ancora nel 1894, nel passare cristianamente in rassegna, com'ei diceva, « alcuni errori della sua vita », il Gladstone poneva fra di essi appunto quel libro, e soggiungeva: « mi trovai l'ultimo superstite di un naviglio che colava a fondo ». E, a ben guardare, si potrebbe perfino asserire, che il Gladstone pose poi la eccezionale potenza politica, di cui dispose durante la lunga e gloriosa sua vita, a servizio, più che non delle sue proprie, delle ideé propugnate dal suo avversario, che non visse abbastanza e non fu da tanto da poterle attuare egli stesso.

Nella critica del Macaulay il punto più saliente per noi è la sua premessa. « Qualcuno, egli avverte, sentendo dire che io intendo criticare il libro con cui l'onorevole Gladstone ha con tanto calore difese le prerogative della Chiesa d'Inghilterra, potrebbe pensare ch'io sia contro di questa e che propugni l'abolizione della Chiesa stabilita e l'adozione del sistema della Chiesa volontaria, vale a dire il separatismo. Nient'affatto. Io intendo solo combattere la concezione che il Gladstone ha della Chiesa stabilita, opponendole un'altra concezione più consona ai tempi ». Il dibattito non avrebbe potuto essere più *in terminis*, e quindi per noi più istruttivo. Non, cioè, Giurisdizionalismo contro Separatismo, ma Giurisdizionalismo liberale contro Giurisdizionalismo confessionista.

Ed ecco un saggio della argomentazione del Macaulay, materiata sopratutto di esemplificazioni storiche e di argute riduzioni all'assurdo delle tesi avversarie. Dove trovare, egli chiede, altra collettività a cui si possa con più diritto applicare il ragionamento del Gladstone che un esercito? Dove

trovare, cioè, una più assoluta unità di volere e di azione? Dove trovare una moltitudine d'uomini che debbano davvero ubbidire e operare come una sola persona? Dunque, anche per cotesta personificazione sarà necessaria, ed a più forte ragione, la più perfetta unità di fede. Ma se la mattina del 13 agosto 1704 i due generali di pari grado, Malborough e principe Eugenio, i quali avevano molto probabilmente poco prima ricevuta l'uno la comunione giusta il rito della Chiesa d'Inghilterra e il secondo giusta quello della Chiesa cattolica, si fossero sforzati di conseguire l'unità religiosa delle loro truppe anzi che la pura unità dell'azione militare, la tracotanza di Luigi XIV non si sarebbe trovata la sera stessa per sempre fiaccata; cosicchè si può ben affermare che il semplice granatiere (il quale diceva fra se stesso: so che il principe di Savoia va alla messa, e che il mio caporale Iohn non la può invece soffrire, ma la messa non ha niente a che vedere con il villaggio di Blenheim, che il principe mi comanda di espugnare) mostrava di possedere una più sana comprensione della necessità delle cose che non il Gladstone. A questi, poi, il Macaulay domanda: forse che voi stimate Enrico IV o Federico il Grande, che stabilirono nei loro Stati la pace e la tolleranza religiosa e ne fecero la grandezza, come da meno dei varii rampolli della casa di Borbone, che ubbidivano supinamente ai loro consulenti teologici e trassero i loro Stati alla rovina?

D'altra parte, chiedeva ancora il Macaulay al Gladstone, perchè limitarvi ad escludere da tutti gli uffici e onori pubblici gli eterodossi, dissidenti o nonconformisti (come in Inghilterra si diceva), e non procedere innanzi secondo la logica fatale delle vostre premesse, siccome appunto i predecessori vostri nel volere la assoluta unità della fede hanno sempre fatto; perchè, vale a dire, non procedere dalle esclusioni alle coazioni, dalle coazioni alle persecuzioni, dalle persecuzioni ai roghi? Forse che per voi un eresiarca non deve essere considerato peggiore di un omicida, visto che il male ch'ei produce è per voi infinitamente più grande? Perchè allora non lo punite? Perchè, soggiunge subito il Macaulay, voi stesso comprendete che ci sono azioni anche pessime, contro le quali il governo non è punto atto a proteggere la società; a quel

modo stesso che il *policemen* può, sì, arrestare la povera venditrice di aranci, la quale ingombra con il suo carrettino il marciapiede, ma non l'avaro il quale abbia ammassato milioni e lasci morire all'ospedale il proprio benefattore.

Ancora: visto che voi, dice il Macaulay, fondate tutta la vostra costruzione sul bisogno assoluto di unità anche nella fede, e dato che tale unità assoluta non fu mai in nessuna chiesa, non dovrà il vostro Stato farsi egli pure teologo, scrutinare dogma da dogma per sopprimere spietatamente, nel seno della sua stessa chiesa, ogni menoma velleità di eterodossia? Ma il vero, soggiungeva anche qui il Macaulay, si è, invece, che lo Stato ha tutt'altri uffici che questi; ch'esso a fare il teologo non è adatto, ci perde il suo meglio e corre rischio di servire, come troppo spesso si vide, non già la verità, ma l'errore. Il vero, inoltre, si è che lo Stato, per fare il teologo, finisce con fare poi male tutto ciò che è suo specifico dovere di fare. Il vero è ancora, che lo Stato non può rinunciare senza suo danno ai servizi che gli rendono i dissidenti, a quel modo stesso che un direttore d'ospedale non potrebbe privare i suoi malati delle cure di un valente chirurgo, perchè eterodosso, ed affidarli a un ciarlatano solo perchè perfettamente ortodosso. E la conseguenza di tutto questo è che lo Stato non può, intanto, imporre una sua particolare istruzione religiosa al popolo.

Ma ciò non toglie punto, conchiude il Macaulay, che un uomo di Stato, pur non sentendosi per conto suo di sottoscrivere a tutti gli articoli di fede della Chiesa anglicana, pur non credendo alla sua pretesa successione apostolica, pur non stimando di doverla difendere sul terreno della unità, pur rimpiangendo qualche suo grave abuso e cercando di rimediarvi, possa però per ragioni storiche, sociali, politiche mantenerla nel suo posto di chiesa stabilita e conservarle i relativi privilegi puramente giuridici; e ciò in riconoscimento della parte da essa avuta un tempo nella formazione e nelle fortune della nazione, per riguardo al sentimento della maggioranza e alla venerazione di cui i più la circondano, per non turbare profondamente la vita del paese e fare un salto nell'ignoto. Dunque: giurisdizionalismo, ma, questa volta alfine, vero giurisdizionalismo liberale.

VI. - Il rivolgimento spirituale e politico del Gladstone non fu certo improvviso. Ancora nel 1841, non solo egli curava una quarta edizione del suo libro, ma il 31 maggio proponeva al Parlamento, coerentemente alle sue dottrine, di respingere il disegno di legge sull'ammissione degli Israeliti agli uffici municipali.

Ma già nel 1843 egli comincia ad esprimere il dubbio che i privilegi concessi alla Chiesa ufficiale fossero eccessivi e ridondassero in danno della sua stessa interna disciplina. Nel 1844, ministro del commercio sotto la presidenza di Peel, trovatosi di fronte alla proposta di concedere un sussidio governativo al Collegio cattolico di Maynooth, ch'era l'unico istituto d'istruzione superiore che gli Irlandesi possedessero, egli si dimise da ministro, per poter votare liberamente in favore di tale concessione, che stimava giusta se bene contraria alle sue teorie. Nello stesso anno sosteneva in parlamento una legge intesa ad assicurare agli Unitarii il pacifico possesso dei loro oratorii. Ed ecco, quando nelle elezioni generali del 1847 riuscì eletto deputato di Londra il barone Rothshild, e la questione della ammissibilità degli Israeliti in Parlamento si presentò per la prima volta (grave questione, poichè si trattava di introdurre non solo più dei non-anglicani, ma dei non-cristiani in un corpo, a cui spettava di legiferare sulla Chiesa ufficiale), il Gladstone parlò in favore della loro ammissione. Ma appunto contro cotesta eccessiva intromissione della potestà civile in cose puramente religiose, legiferando su di esse e giudicandone, il Gladstone prendeva allora a vivamente reagire; e ciò sopratutto in occasione di una sentenza pronunciata dal tribunale civile per gli affari ecclesiastici, e toccante cose di pura fede (il cosidetto *Gorham case*, 1849, che fu definito la più grave questione religiosa la quale da tre secoli avesse agitato l'Inghilterra, e che aveva ferito profondamente la coscienza di Gladstone). Nel 1850, avendo il pontefice Pio IX ripartito il territorio inglese in diocesi cattoliche, le quali venivano così a sovrapporsi a quelle storiche, anteriori alla Riforma e da questa rispettate, scoppiò nel mondo inglese una violenta campagna contro quella che veniva definita una *Papal Aggression*, ai danni della Chiesa anglicana; e una legge fu proposta, con

cui si comminavano pene ai vescovi cattolici che adottassero quei nuovi titoli. Gladstone parlò contro la legge, dicendo vana ogni difesa penale dei privilegi della Chiesa stabilita, perchè contraria alla libertà di coscienza. Il che finì con fargli perdere i suffragi della anglicanissima università di Oxford, della quale era stato fino allora (secondo l'uso inglese) il rappresentante in parlamento. Ma appunto il Gladstone, ministro nel 1854, proponeva una legge di riforma delle storiche università di Oxford e di Cambridge, che le apriva finalmente ai seguaci di qualsiasi confessione; e cotesta innovazione egli perfezionava qualche anno dopo con la legge, da lui proposta, del 1871. Nel 1859 propugnò l'ammissibilità dei Cattolici all'ufficio di Cancelliere per l'Irlanda; più tardi la legge che permetteva la sepoltura dei dissidenti nei cimiteri anglicani; più tardi ancora la legge per la abolizione dei contributi ecclesiastici, onde nessuno potesse più essere costretto a pagare per un culto non suo; e finalmente, dal 1880 fino al 1891 (anticipiamo un poco sui tempi, tanto per non dover tornare sullo stesso tema), si battè strenuamente per la ammissione in Parlamento del deputato ateo Brandlaugh, che chiedeva di poter fare, in luogo del giuramento religioso richiesto, una semplice dichiarazione.

Tralasciando altri episodi (dei quali ci diede un diligente esame Andrea Galante nei suoi studii su le dottrine e la politica ecclesiastica del Gladstone), dobbiamo avvertire, come il punto culminante della parabola egli lo toccò, allorquando nel 1868 intraprese nel Parlamento la sua campagna per il *disestablishment* della Chiesa anglicana in Irlanda. In quel paese eminentemente cattolico, questa rappresentava un'esigua minoranza religiosa: ingiusta quindi, e dannosa alla stessa Chiesa anglicana la sua posizione di chiesa ufficiale. La lotta fu questa volta davvero formidabile. Il Disraeli, primo ministro, sciolse la Camera, ma le elezioni generali diedero una forte maggioranza ai liberali. Disraeli dovette dimettersi, e Gladstone, assunto il potere, riuscì nel 1869 a far passare — a malgrado della fiera opposizione della Camera dei Lords — la legge di separazione fra lo Stato e la Chiesa in Irlanda (cfr. p. 226).

Il Gladstone era però contrario alla adozione del sistema separatistico quanto alla Chiesa anglicana in Inghilterra; e

ciò per quelle medesime ragioni storiche, sociali e politiche, che un giorno, nella famosa polemica, aveva accampate il Macaulay. E così il ciclo di quella grandiosa e interessante evoluzione spirituale e politica si concludeva con il lucido sigillo, che questi vi aveva apposto trent'anni innanzi con la sua recensione (1).

Fu accusato il Gladstone, e da gravissimi uomini come il Lecky, di tali mutamenti. Ma già il Luzzatti obbiettò con ragione che essi non toccarono mai e non alterarono menomamente il fondo della sua credenza, e non furono che altrettanti coraggiosi sforzi di sempre meglio attuarla. Di recente poi, in una concettosissima pagina, il più esperto conoscitore di tutti i moti più profondi nel seno del Protestantismo (Troeltsch, *Le dottrine sociali delle Chiese cristiane, etc.*, 1923, p. 769 seg.) difendeva il Gladstone contro la usuale e facile ironia dei Tedeschi, mostrando quale possente e complessa massa di fattori religiosi, umanitarii e politici avesse portato quella grande coscienza dall'Anglicanismo più angusto fino al più assoluto liberalismo religioso, anzi fino alla soglia del Separatismo, e facendone rilevare la superiorità sopra un Bismarck, rimasto irremovibile nel suo concetto, tutto quanto medioevale e luterano, del cosidetto *Stato cristiano* (cfr. sopra, p. 58).

VII. - Ad orientarsi nell'intrico dei rapporti politico-ecclesiastici della Gran Bretagna è bene tener presenti alcuni rilievi

1° In nessun altro paese, forse, la preponderanza dell'elemento ecclesiastico sullo Stato è più grande che colà; ma, inversamente, in nessun altro paese, di sicuro, l'elemento laico prende una parte più appassionata ed esercita un'influenza più profonda nelle cose della Chiesa. Questo chiarisce perchè

---

(1) Anche dei conflitti politico-ecclesiastici italiani il Gladstone si occupò a più riprese. Così quando nel 1855, avuti per mezzo di Emanuele d'Azeglio ambasciatore a Londra dal Conte di Cavour i dati della gravissima questione, che allora si agitava in Piemonte per la soppressione degli ordini religiosi, egli scrisse l'articolo *Sardinia and Rome*, che Cavour fece riprodurre, tradotto, nell'*Opinione*. Così ancora nelle varie sue scritture per la soppressione del potere temporale dei Pontefici, ch'egli stimava dovesse rinvigorirne l'autorità spirituale. Cfr. GALANTE, *Gladstone e la questione del Potere temporale*, in « Nuova Ant. », 1910.

abbiamo potuto impersonare in un laico, Gladstone, la vita politico-ecclesiastica di un secolo della sua nazione. Questo spiega ancora i singolari fenomeni di interferenza delle varie correnti di opinione pubblica, e la loro efficacia decisiva in alcuni momenti capitali della storia legislativa di quel paese, come vedemmo più sopra (p. 172). Questo ci mostra infine tutta la giustezza di una finissima osservazione del Dicey, che gli alti e i bassi delle alterne sorti della Chiesa stabilita e dei Dissidenti si possono veder rispecchiati in modo più sincero che non nelle storie, le quali a volte mentono, nei romanzi, i quali non mentono mai, e cioè nelle numerose raffigurazioni, a volte simpatiche e a volta antipatiche, che in Inghilterra essi ci tramandarono dei ministri delle due parti: per esempio, l'odioso tipo del pastore dissidente, ipocrita e dissoluto dei *Pickwick Papers* del Dickens.

2° L'antagonismo ecclesiastico si spiegò e tuttavia si spiega, nella storia e nella odierna costituzione politica della Gran Bretagna, per entro a due territori ben distinti, l'Inghilterra e la Scozia. Qui la chiesa ufficiale o stabilita non è punto l'*Anglicana*, ma la *Presbiteriana*, la cui posizione giuridica fu regolata al tempo dell'unione dei due paesi (1705). Ora è da rilevare, ch'essa vi si trova in un rapporto di molto minore soggezione verso lo Stato, che non l'Anglicana.

3° Quanto allo Stato inglese, inteso in senso stretto, oltre la distinzione fra Cristiani e non Cristiani (specialmente Israeliti), ed oltre a quella fra Cattolici romani ed Acattolici, è decisiva ancora, per entro a questi ultimi, la distinzione fra gli appartenenti alla chiesa stabilita o *Conformisti*, e i dissidenti o *Nonconformisti*; il quale ultimo termine è puramente negativo, in quanto abbraccia cristiani che *non* appartengono alla Chiesa d'Inghilterra, ma che poi dissentono fra loro in mille cose, Battisti, Quaccheri, Unitarii, ecc.

4° Nel seno della stessa Chiesa anglicana si è poi venuta formando una triplice distinzione di grande importanza anche politica: *a*) *High Church* o Chiesa alta, che comprende coloro che danno il massimo rilievo alle antiche e pure tradizioni ecclesiastiche dell'epoca anteriore alla Riforma e al prestigio storico della Chiesa. È nel seno di questo partito che si deter-

minerà il famoso movimento d'Oxford, inteso a una elevazione spirituale e disciplinare sempre maggiore della vita ecclesiastica. Il contrassegno politico-ecclesiastico più rilevante dell'Alta Chiesa è, da una parte, la sua maggiore indipendenza di contro allo Stato, e dall'altra la sua tendenza benevola verso la Chiesa cattolica; così che il *leader* del movimento d'Oxford, il famoso cardinale Newman, finì con passare al Cattolicismo, e da uno dei duci dell'Alta Chiesa, Lord Halifax, partirono da varii anni, e sono partiti anche da ultimo, gli approcci per una riconciliazione con Roma. *b*) *Low Church* o Chiesa bassa, che comprende coloro che, trascurate le tradizioni anteriori alla Riforma, danno a questa il massimo rilievo; onde essi sarebbero propensi ad intendersi con i Protestanti dei paesi stranieri. Il loro contrassegno politico-ecclesiastico più saliente è, da una parte il più rigoroso *Erastianismo* e cioè la devozione e l'esaltazione dello Stato, e, dall'altra, la loro avversione ai Cattolici; così che ancora dal loro seno procedette la massima opposizione al mutamento della formula del giuramento del Re d'Inghilterra, nel senso di toglierne le espressioni ostili e sprezzanti per i Cattolici e per il Papa, mutamento che fu invece decretato con legge del 3 agosto 1910 (segno impressionante della lentezza, con cui certe riforme indeprecabili riescono ad imporsi in quel paese!). *c*) *Broad Church* o Chiesa larga, che dà molto minore importanza ai dogmi, messi invece in prima linea rispettivamente o dall'una o dall'altra delle due fazioni antecedenti, per dar tutto il rilievo al lato morale della religione; e il suo contrassegno politico-ecclesiastico sta soprattutto in un riconoscimento leale della autorità dello Stato, ma insieme in un senso di larghissima libertà per le proprie e per tutte le altrui credenze: proprio, cioè, come i Latitudinarii, dei quali è, come si è detto, una propaggine. Ora, se si riconosce dai più che questo partito contò e conta gli uomini più insigni dell'Anglicanesimo, è certo che la sua influenza sulle masse fu sempre scarsa; mentre il favore di queste spettò, fino al 1835, alla Chiesa bassa, e poi passò ed è rimasto alla Chiesa alta.

VIII. - Vediamo di riassumere schematicamente cotesto complesso sistema, ch'è di certo, al momento in cui scriviamo, il più imponente esperimento di giurisdizionalismo liberale.

1° Chiesa ufficiale o stabilita in Inghilterra ed in Iscozia; se bene si tratti di chiese diverse, se bene ancora l'*Establishment* sia diversamente congegnato nei due paesi, e se bene, infine, per entro alla stessa Chiesa anglicana lo si intenda e propugni in modo assai differente. In ogni caso, però, lo Stato è rimasto irremovibile nelle sue posizioni fondamentali di preminenza legislativa, giudiziaria, amministrativa; e tutta una schiera di difensori si sferra dal seno della Chiesa stabilita non appena tali posizioni sembrino minacciate. Un solo esempio. Nel 1871 vistòsi premi furono istituiti per scritti in difesa dell'*Establishment*, da attribuirsi per opera di una commissione presieduta dal Marchese di Salisbury; e ne uscì un complesso di pubblicazioni, riunite sotto il titolo eloquente: *Saggi sopra la conservazione della Chiesa d'Inghilterra come chiesa stabilita*, Londra, 1874.

2° Separazione fra lo Stato e la Chiesa nell'Irlanda (1869) e nel paese di Galles (1914), esso pure etnicamente e storicamente isolato nella stessa Inghilterra, e con una tenue minoranza di addetti alla Chiesa anglicana; separazione variamente congegnata da leggi speciali, in ragione delle diversità dei tempi e dei luoghi.

3° Chiese libere dappertutto, quanto alle altre denominazioni, e cioè formate per la libera volontà dei loro aderenti, sorrette dai soli loro contributi, viventi nell'ambito del diritto comune privato.

Ecco, quindi, un quadro, nelle sue grandi linee, perfetto di ciò che suole definirsi come Giurisdizionalismo liberale. Vale a dire piena libertà di coscienza e di culto per tutti, ma insieme un regime giuridico variamente commisurato dello Stato in ragione della diversa posizione storica, sociale, politica delle varie chiese o denominazioni.

Se non che il quadro inglese presenta una grave manchevolezza e oseremmo dire senz'altro una vera menda circa il terzo dei punti soprasegnati. Il diritto pubblico inglese è rimasto singolarmente angusto e gretto per ciò che si attiene alle Associazioni libere. Esso consente, sì, a tutti i cittadini la più ampia facoltà di associarsi, ma non vede in ciò se non una forma di contratto, ed applica ai loro rapporti sociali le sole e

rigide regole di ogni altro contratto. Esso non concepisce, cioè, la associazione libera come una collettività, ma considera i soli individui singoli e separati. Come collettività non valgono invero per lui se non quelle corporazioni, le quali abbiano avuto un esplicito riconoscimento come tali, e vivano quindi secondo un regime giuridico diverso dal diritto comune, vale a dire le corporazioni di diritto pubblico. Ne consegue, che le associazioni libere inglesi non godano di nessuna autonomia. In altre parole, nessun valore hanno le loro deliberazioni successive al contratto, con cui inizialmente i componenti si sono vincolati fra di loro. Questo riesce di impaccio gravissimo alla vita sopratutto di quelle associazioni, che appunto di una maggiore continuità di vita sono dotate, e in particolare alle cosidette Chiese libere.

E un caso, particolarmente clamoroso e potremmo quasi dire un pochino scandaloso valse, più di qualunque altra cosa, a dimostrarlo. Nel 1900 la Chiesa libera di Scozia (*Free Church of Scotland*) deliberò di unirsi alla cosidetta Chiesa presbiteriana unita di quel paese (*United Presbyterian Church*), e la deliberazione fu presa dall'assemblea dei suoi rappresentanti, con la stragrande maggioranza di 643 voti contro 27. La minoranza ricorse ai tribunali, sostenendo non essere lecito a chicchesia di mutare l'originaria denominazione di una chiesa e la destinazione che in vista di essa era stata data ai beni; ed ebbe nel 1904 dalla suprema corte di giustizia in questa materia, la Camera dei Lords, piena ragione. I Lords si attennero strettamente al diritto inglese vigente, secondo il quale i beni di quella chiesa, affidati a *trustees* (o fiduciarii; cfr. sopra, p. 256), dai loro elargitori, non potevano venire sottratti allo intento da questi voluto, per la contraria volontà di qualsiasi maggioranza, destituita come questa è per il diritto inglese d'ogni rilevanza giuridica. Insomma, quei giudici applicarono la teoria tutta quanta privatistica della *non commutazione* delle ultime volontà, e non quella prevalentemente pubblicistica della *autonomia* delle associazioni; facendo così prevalere la volontà trascendente e cristallizzata nella fondazione, sopra quella immanente e sempre viva della collettività. Ne seguì questo risultato paradossale, che edifici sacri, istituti e valori per cen-

tinaia di milioni spettassero a pochi individui appartenenti a una chiesa, che in realtà più non esisteva; e che una chiesa numerosissima, attivissima e sommamente benemerita della religione e della beneficenza pubblica rimanesse, d'un tratto, senza nessun patrimonio e senza i mezzi per pagare i suoi pastori e far fronte ai suoi impegni. Giuristi inglesi di gran grido, come un Dicey o un Maitland, denunciarono questa lacuna grave del diritto patrio. Ma la critica più curiosa e notevole fu quella fieramente ironica di un giornale inglese, l'*Athenäum* (1904, p. 407), il quale scrisse a proposito di quella sentenza della Camera alta, che il disconoscimento delle associazioni e la conseguente concezione atomistica dello Stato erano teorie da troppo tempo discreditate presso i filosofi, perchè non facesse proprio pena di vedere ch'esse dominassero ancora le menti e le decisioni dei giureconsulti; ond'era da fare il voto, che una copia, debitamente tradotta, di tutte le opere di Ottone Gierke (il massimo teorista tedesco della materia, che il secolo passato abbia avuto), e in particolare del suo *Genossenschaftsrecht* (Diritto di associazione), fosse regalata a ciascuno dei giudici di Sua Maestà, per modo che tali augusti personaggi potessero vedere che rimaneva loro ancora qualcosa da imparare!

§ 46. — Staatskirchenhoheit in Germania.

I. - L'ironico richiamo, che vedemmo, alla dottrina di un giurista tedesco da parte dei giuristi inglesi non troppo ligii alle loro tradizioni nazionali, almeno dove queste hanno, come in Inghilterra spesso succede, un che di troppo arcaico e gretto, giova forse più di ogni altra cosa a caratterizzare il diverso apporto, che Inghilterra e Germania recarono alla formazione del sistema giurisdizionalistico liberale. Lo sforzo inglese si accentra tutto nella discriminazione, che in nessun altro paese fu così netta, vigorosa e consapevole, fra Separatismo e Giurisdizionalismo; onde l'apporto inglese fu certo il più ricco di esperienza pratica e il più vibrante di passione politica. Ben diverso quello tedesco. La Germania non conobbe mai nè lotte politiche nè polemiche letterarie pro o contro l'uno o l'altro

sistema; e ciò per la semplice ragione che di separatismo non vi fu parola mai, eccetto che nei tempi più recenti, e ancora come semplice riflesso delle idee e delle teorie nordamericane, belghe e francesi. Per questo rispetto la Germania si trovò, quindi, nelle identiche condizioni, che i Paesi cattolici del Continente europeo (cfr. sopra, p. 313 sgg.). Ma, a differenza di questi ultimi, la Germania potè recare alla formazione ed alla elaborazione pratico-teorica del Giurisdizionalismo liberale un suo rilevantissimo contributo di formule legislative e di nozioni dottrinali, che la colloca per questo rispetto molto al disopra dei Paesi sovraccennati.

La ragione di cotesta sua superiorità è da ricercarsi in due fatti: relativi, l'uno alla particolare costituzione politica della Germania, e l'altro alla vera egemonia che negli studî scientifici del diritto, così privato come pubblico, essa da ultimo si seppe acquistare.

a) Circa il primo punto una circostanza è sopra ogni altra da tenere presente. I vari Stati germanici, ad onta della profonda scissura che fra di essi aveva posta la Riforma protestante, e le feroci guerre che fra di essi ne conseguirono, avevano potuto tenere in vita quel loro collegamento superstatuale (che mancò invece agli ex-Stati italiani), rappresentato dapprima dal cosidetto *Sacro Impero Romano*, fondato fin dall'800 da Carlo Magno, e diventato poi di fatto, con il suo restringersi alle genti tedesche, il *Sacro Romano Impero di Nazione germanica*. Esso abbracciò, dopo la Riforma protestante, Stati a stragrande prevalenza cattolica, come l'Austria e la Baviera, e Stati a stragrande prevalenza evangelica, come la Prussia e la Sassonia. E durò fino ai primi del secolo passato, fino cioè alle vittoriose guerre napoleoniche contro la Germania; poichè soltanto nel 1806 Francesco II d'Austria rinunciò a quella dignità imperiale, che spettava alla sua casa. Un collegamento superstatuale fra i Paesi germanici fu però, dopo caduto Napoleone, ristabilito nel 1815 con la cosidetta *Confederazione germanica*. Venuta meno anche questa nel 1866 per la guerra fra la Prussia e l'Austria, la quale cessò di farne parte insieme ad altri Stati meridionali tedeschi, come la Baviera, vi si sostituì subito una *Confederazione germanica del*

nord, la quale, dopo le vittorie contro la Francia nel 1870-71, si ricostituì come *Impero germanico*, abbracciante tutti gli Stati tedeschi anche meridionali, esclusa però l'Austria. Non ostante la sostituzione della forma di governo repubblicano a quella monarchica in tutti gli Stati germanici, dopo l'ultima guerra, essi sono rimasti pur sempre collegati in quello, che si intitola ancora il *Reich* e cioè l'Impero. Orbene, nella legislazione di quel paese bisogna tenere sempre distinte quelle che furono e sono le leggi dell'Impero (o della Confederazione) e quelle che furono e sono le leggi dei singoli Stati. Per esempio, il famoso Trattato di pace di Westfalia del 1648, di cui già parlammo (pp. 107, 115), era legge dell'Impero. È facile intendere da tutto questo, quanto maggiore complessità dovesse presentare necessariamente il regolamento dei rapporti interconfessionali e politico-ecclesiastici germanici, in confronto sopratutto dei Paesi a costituzione politica unitaria e con unità di fede religiosa.

b) Circa il secondo punto poi è da rammentare, come all'arduo compito di sviluppare tali complessi rapporti abbia potuto mostrarsi pari la scienza giuridica tedesca, perchè alla Germania appunto era passato in quel torno di tempo il primato negli studi del Diritto, ch'era spettato nell'Età di Mezzo all'Italia, che dall'Italia era trasmigrato nell'epoca della Rinascenza in Francia, e poi nel Seicento di qui nelle Fiandre, e che infine toccò, e ancora nei tempi moderni spetta, alla Germania.

Da tutto questo risulta — per tornare al nostro argomento — come il contributo germanico abbia potuto in questo campo uguagliarsi all'inglese. I due apporti, pertanto, quello inglese cioè e quello tedesco, in certa maniera quantitativamente si equivalgono, e qualitativamente si integrano. Sono, ad ogni modo, di gran lunga i più importanti per la formazione del Giurisdizionalismo liberale moderno.

II. - L'assenza di separatismo pratico e di separatismo teorico in Germania si spiega sopratutto con il mantenimento negli Stati rimasti fedeli a Roma della dottrina cattolica più ortodossa, avversissima, come diremo a suo luogo, a ogni idea di separazione; e con il prevalere, negli Stati staccatisi da

Roma, del Luteranismo. Questo, invero — lungi dal considerare lo Stato quale un'invenzione diabolica, alla maniera di Agostino e di tutti coloro che nel seno del Calvinismo ne ripresero l'insegnamento (cfr. sopra pp. 48, 224) — lo ritenne esso pure di istituzione divina, al modo stesso cioè e allo stesso titolo che la Chiesa. Lutero non concepisce neppure una contrapposizione fra Stato e Chiesa. Non ritiene questa un corpo o una istituzione di per sè stante; ma, per così dire, la considera come un istituto e un corpo solo con lo Stato. Il suo fu quindi esattamente definito quale un vero *Staatskirchentum*, che sarebbe come dire un ecclesiasticismo statuale.

Di qui la piena autorità del monarca anche nelle cose ecclesiastiche; e cioè il cosidetto *Sistema episcopale* (cfr. sopra p. 107). Il quale sistema ebbe la sua massima espressione nell'opera del celebre giurista Samuele Stryck (1640-1710), dal titolo significantissimo: *De principe quolibet papa in suo territorio*, 1690. Come si vede, il sovrano è qui addirittura paragonato e parificato, non che ai vescovi cattolici, allo stesso Romano Pontefice, rispetto alla chiesa dei suoi Stati.

Il prevalere della scuola del Diritto naturale, ponendo a fondamento dello Stato, non più la istituzione divina, ma il famoso contratto sociale (cfr. p. 138), e quindi il concetto che esso non fosse che una collettività formata dagli uomini, ebbe come primo effetto di rendere impossibile l'esercizio di una vera potestà spirituale da parte del principe (*iura in sacris*), e come effetto conseguente, il trionfo della libertà di religione (cfr. sopra p. 106 sg.).

Se non che la stessa concezione giuridica della Chiesa o delle Chiese ne risultò fatalmente e radicalmente mutata. Esse, invero, non poterono più confondersi con lo Stato, e fare un solo corpo con esso. Dovettero, di necessità, venire considerate come entità o corpi per sè stanti. E cioè furono equiparate alle altre collettività esistenti nello Stato. Le Chiese non furono più, pertanto, una istituzione *dello* Stato, ma una istituzione *nello* Stato. Ed ottennero, al paro delle altre corporazioni, una loro *autarchia*, anzi perfino una vera *autonomia*.

Il caposcuola dei Giusnaturalisti germanici, il famoso Samuale Pufendorf (1632-1694), nel suo libro, ch'è pure uno dei

primi con cui si propugnò la libertà religiosa in quel paese (*De habitu religionis christianae ad vitam civilem*, 1687), riconosce alle Chiese larghe facoltà amministrative e facoltà statutarie o legislative. Egli dice, tra l'altro: « Est Ecclesiis sicut aliis Collegiis potestas collectandi seu colligendi stipes ad sustentationem Ministrorum ». E soggiunge: « Habent præterea hoc Ecclesiae, non minus quam omnia Collegia, ut communi consensu statuta condere queant ad peculiarem earundem finem spectantia, salvis communibus civitatis legibus ». Però, da buon luterano, il Pufendorf mantiene fermo il concetto di una supremazia del principe sopra le chiese, al modo stesso che su tutte le altre collettività, in ragione della sua sovranità territoriale (*Sistema territoriale*). Ed un suo seguace, il Böhmer (1674-1749; ch'è, sia notato di passata, il primo canonista il quale abbia sentito la necessità di incorporare la materia della libertà religiosa nella trattazione del diritto ecclesiastico), osserva nel suo voluminoso *Ius ecclesiasticum*: « Cetera collegia in republica etiam res sua separatim habent, et de rebus ad se pertinentibus disponunt, sed salva suprema inspectione principis. Ecclesiæ pariter sub republica degunt, et licet iure collegii pleraque ordinare queant, demonstrari tamen hactenus non potuit, illas prorsus esse exemtas a suprema inspectione et directione imperantium ». Soltanto che cotesti *iura* del principe non saranno più *in sacris*, ma solo *circa sacra*; in altri termini, non sarà più la sua una *potestas ecclesiastica interna* ma solo *externa*.

Ora, neppure quando l'autarchia e l'autonomia delle Chiese (*iura collegialia*) furono, e di molto, estese; e le Chiese vennero considerate come società affatto volontarie (e ne sorse il cosidetto *Sistema collegiale*, di cui fu rappresentante un altro rinomato giurista, Cristoforo Matteo Pfaff: 1686-1760), tale rivolgimento potè scalzare dalle fondamenta l'antico sistema di rapporti fra la potestà civile e la ecclesiastica. Allo Stato furono anche rispetto alle Chiese conservati tutti i diritti, che gli competevano sulle altre associazioni volontarie. Lo Stato però, come di fronte a queste, così pure di fronte alle Chiese può comportarsi in un duplice modo: o riconoscerle ed approvarle espressamente, concedendo loro privilegi spe-

ciali, ed allora esse assumono la qualità di *collegia publica*, oppure semplicemente ammetterle, ed allora esse non hanno qualità che di *collegia privata*.

Ma cotesta indipendenza sempre più larga delle Chiese nel reggimento delle cose loro, e l'allentarsi dei loro legami con lo Stato non produssero in Germania un qualunque movimento separatistico. Esse valsero solo ad accrescere di aspetti e di gradazioni quel sistema del Giurisdizionalismo liberale, che qui troviamo alfine disegnato e fissato dottrinalmente in tutta la sua pienezza e con la maggiore nitidezza.

III. - È a notare, per altro, che ben disegnato e ben fisso era oramai il sistema anche nella legislazione di alcuni fra i maggiori Stati germanici: la Prussia, ad esempio.

Già accennammo (p. 118) come i principi della casa di Hohenzollern si segnalassero per uno spirito di larga tolleranza religiosa, che si riflette nei loro editti e si riassume poi nella principale loro opera legislativa, il cosidetto *Diritto territoriale prussiano* del 1794; il quale non a torto fu definito il primo e più vasto tentativo di regolare con una codificazione comprensiva tutta la materia dei rapporti fra lo Stato e le Chiese. Il Codice prussiano, dopo concesso a tutti i cittadini piena libertà di coscienza e di culto, classifica le varie chiese e confessioni religiose in due categorie, a seconda della loro importanza storica, politica e sociale.

Nella prima stanno le tre Chiese nominativamente considerate dal Trattato di pace di Westfalia (cfr. sopra, p. 115), e cioè la Luterana, la Riformata e la Romano-cattolica. Esse sono poste in una condizione di perfetta parità (*exacta mutuaque æqualitas*). E cioè sono tutte e tre insignite delle qualità di *corporazioni pubbliche e privilegiate*. Il che importa, oltre al riconoscimento della loro personalità giuridica e di importanti facoltà di carattere patrimoniale, anche il godimento di quei contrassegni esteriori, che caratterizzano la pubblicità del culto (i loro edifici di culto sono detti chiese e muniti del carattere di pubblici edifici, i loro ecclesiastici hanno qualità di pubblici ufficiali, ecc.). D'altra parte esse sono — al paro di tutte le altre pubbliche corporazioni — soggette ad una minuta e severa sorveglianza da parte dello Stato per tutto ciò che riguarda la loro azione e la loro amministrazione.

Nella seconda categoria stanno le confessioni religiose semplicemente ammesse e approvate, le quali non sono munite della qualità di pubbliche corporazioni, e mancano quindi della personalità giuridica, e non possono godere di quei contrassegni della pubblicità, di cui si è detto (come il valersi del suono delle campane, celebrare solennità religiose o processioni in pubblico, pretendere pei loro ministri alcuna qualifica speciale, essendo essi considerati come semplici privati).

IV. - Cotesto movimento e dottrinale e legislativo, prodottosi negli Stati germanici, soggetti a sovrani protestanti ed a maggioranza di popolazione evangelica, non rimase senza una viva ripercussione anche negli ambienti e negli Stati cattolici di quel paese. E la ripercussione vi fu anch'essa duplice: dottrinale e legislativa.

a) Per il primo aspetto ci basterà di segnalare l'opera capitale del vescovo cattolico Giovanni Nicola von Hontheim (1701-1790), il quale pubblicò nel 1763, in latino, una delle opere di politica e di diritto ecclesiastico, che abbiano sollevato maggiore rumore nel mondo, e il cui titolo suona, nella traduzione italiana che tosto ne apparve, così: *Dello Stato, della Chiesa e della legittima potestà del Pontefice Romano. Trattato composto da Giustino Febronio, giureconsulto, ad oggetto di conciliare le discordie fra i Cristiani in materia di religione*; Venezia, 1767.

Febronio non è altro che lo pseudonimo assunto, per una assai comprensibile prudenza, dall'Hontheim; però ebbe la maggior fortuna, poichè il sistema da questi propugnato andò celebre col nome appunto di *Febronianismo*. L'originalità non ne era per altro la dote più spiccata. Si può anzi dire ch'esso non fosse in fondo che, diremo così, un agglomeramento di tutti i sistemi, i quali nelle diverse epoche e nei diversi paesi avevano mirato a combattere l'assolutismo accentratore della Curia romana, propugnando contro di essa la superiorità del Concilio ecumenico sul Papa, l'autonomia del Corpo vescovile dei vari paesi, la formazione in ciascuno di essi di Chiese nazionali, e la sovranità dello Stato (Sistema conciliare, Episcopalismo, Giansenismo, Gallicanismo, ecc.). A tutto cotesto conglomerato di dottrine, quella del Diritto naturale, propagata

in Germania dai continuatori del Pufendorf, ben noto allo Hontheim, ch'era stato alla loro scuola, dava un colorito di novità, che conferì al suo successo.

Il fine ultimo propostosi dall'autore risulta dal titolo medesimo, ed è un fine di pacificazione religiosa. E quale la via per ottenerla? Togliere, innanzi tutto, l'eccessivo accentramento d'ogni potestà ecclesiastica nelle mani del Pontefice romano, i cui fatali abusi furono la cagione di ogni scisma. E il mezzo per infrenare siffatti abusi? Una stretta vigilanza da parte dello Stato su tutta la vita ecclesiastica; cosicchè l'Hontheim è deciso sostenitore di tutte le tradizionali armi giurisdizionalistiche, del *placet* per esempio (cap. IX, § 8), dell'appello per abuso (cap. IX, § 10), non peritandosi neppure di attribuire al Principe il diritto di resistere al Pontefice (capo IX, § 9) senza temerne le scomuniche e le censure (cap. IX, § 7); al qual riguardo egli ricorda loro la resistenza opposta dalla Repubblica Veneta nel 1606 a Paolo III (cfr. sopra, p. 73) senza però ch'essa venisse meno al suo tradizionale attaccamento per la religione e la Chiesa cattolica.

Il movente e il modo di giungere alla tolleranza religiosa sono, a dire il vero, nell'Hontheim quelli caratteristici dei Giurisdizionalisti cattolici di quel tempo, anche presso di noi, come dimostrò il Jemolo (*Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del seicento e del settecento*, 1914), vale a dire, più che non un genuino entusiasmo per la libertà religiosa e l'esplicito riconoscimento di un diritto degli acattolici a tale libertà, una ragione di convenienza politica e l'esaltazione di una vera *plenitudo potestatis* dei sovrani, in quanto questi sarebbero liberi, ove appunto tale convenienza politica e il bene dello Stato lo consiglino, di ammettere a farne parte gli acattolici, parificandoli agli altri cittadini nei pubblici diritti e doveri, e garentendo loro, oltre alle altre libertà civiche, anche le religiose. In fondo, è una specie di spirito di emulazione e di concorrenza nel confronto di quanto, con loro prestigio ed utile, erano venuti operando nei loro Stati i sovrani evangelici.

Il libro e il sistema dell'Hontheim esercitarono una vasta influenza nel mondo cattolico. Egli poteva vantarsi che ad esso avessero fatto plauso « nominatim Gallia, Hispania, Lusi-

tania, Neapolis, Venetia et alii Italiae Status ». Vedremo nel paragrafo seguente quanto ci fosse di vero in cotesto vanto.

b) Una applicazione legislativa non solo piena, ma, potremo quasi dire, estensiva, ebbero le teorie dell' Hontheim per opera dell' Imperatore d'Austria Giuseppe II. Così che il sistema, considerato come ordinamento legislativo, ricevette appunto il nome di *Giuseppinismo*. Non s'era mai visto, in paese cattolico, una più rigorosa e minuta sorveglianza da parte dello Stato nel governo delle cose ecclesiastiche. E quello fu davvero un giurisdizionalismo dei più rigidi.

Ma a temperarlo, contro quanto i sovrani cattolici del tempo stavano facendo, intervenne da parte dello stesso imperatore la Patente o l'Editto di tolleranza del 1781, di cui già abbiamo fatto cenno (p. 119).

Anch'esso collocò le Chiese e le Confessioni religiose in due categorie:

Alla prima appartiene però la sola Chiesa cattolica, che gode di tutti i privilegi e contrassegni delle pubbliche istituzioni, e sola può pretendere al pubblico esercizio del culto.

Alla seconda appartengono la Chiesa luterana, la Riformata, la Greca e il Culto israelitico. A cui, come collettività, si concede bensì il solo esercizio privato del culto (eccetto che in quei luoghi ove per concessioni anteriori già godessero del pubblico esercizio), ma insieme la facoltà di amministrare liberamente le cose loro; mentre ai loro addetti è assicurato il pieno godimento di tutti i diritti civili, e una assoluta parità con i Cattolici quanto ai pubblici uffici e ai gradi accademici.

Anche il sistema giuseppinistico ebbe un riflesso, più notevole che qualunque altro di origine straniera, sulle cose del nostro paese, siccome sarà detto pure più innanzi.

V. - Le conquiste napoleoniche del principio del secolo passato scossero dalle fondamenta cotesti rapporti politico-ecclesiastici omai tradizionali in Germania. Intanto, nel 1803, a indennizzare i Principi germanici dei grandi sacrifizi, che le guerre disastrose avevano loro imposti, si operò una vastissima secolarizzazione di istituti ecclesiastici con relativo incameramento dei loro beni, il che sconquassò tutta la organizzazione ecclesiastica tedesca, ed in particolare la cattolica.

E quando poi nel 1806, con la cessazione del Sacro Romano Impero di Nazione Germanica, venne meno quel legame interstatuale, che aveva fornito una base sicura per il regolamento dei rapporti interconfessionali e politico-ecclesiastici di quel paese, un periodo di profondo disorientamento ne conseguì quanto alle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Germania.

In tale condizione di cose due correnti opposte di pensiero filosofico-religioso minacciarono di portare la Germania: — l'una molto innanzi dal punto a cui essa era giunta, e cioè addirittura verso il *Sistema separatistico*; l'altra molto indietro, ai vecchi e omai sorpassati sistemi dello *Staatskirchentum*, e anche più indietro ancora verso le più nebulose concezioni medioevali di unione, anzi di fusione, fra lo Stato e la Chiesa.

La prima di tali correnti è rappresentata dalla dottrina separatista del filosofo Schleiermacher (cfr. sopra, pag. 229). Questa corrente parve per un momento dover trionfare quando l'Assemblea nazionale di Francoforte (1848-49) comprese nella enunciazione dei cosidetti *Diritti fondamentali* dei Tedeschi, non solo la piena libertà di credenza e insieme di miscredenza per tutti i cittadini (§ 14); ma anche la piena parità di trattamento per tutte le confessioni religiose e la abolizione di ogni Chiesa di Stato (§ 17).

L'altra corrente è rappresentata dalla dottrina dello Hegel (cfr. sopra, pag. 141), e della sua scuola; per cui, essendo lo Stato la *realtà dell'idea etica* e cioè di *tutta* l'idea etica, lo deve essere pure dell'idea religiosa. Onde fra Stato e Chiesa deve stabilirsi una strettissima unione. La Chiesa, anzi, non rappresenterebbe che un *momento* dello Stato, e dovrebbe finire con trasfondersi del tutto in esso; poichè i cittadini cadono nella cerchia dello Stato nella loro totalità, con il corpo e con l'anima, ed è quindi impossibile attribuire allo Stato il solo loro corpo e alla Chiesa la loro anima. Coteste concezioni, favorite dallo spirito romantico del tempo, accennarono ad avere ripercussioni pratiche, sopratutto presso gli uomini politici ed i partiti che propugnarono la costituzione del cosidetto *Stato cristiano* (cfr. sopra, pag. 58 sg.).

Però, tanto la legislazione della Confederazione germanica

(costituitasi con l'atto del 1815, ricostituitasi, come si vide, nel 1866) e del nuovo Impero (costituitosi nel 1871), quanto la legislazione particolare dei varî Stati germanici, seppero tenere un giusto mezzo fra cotesti estremi, e riannodarsi alla antica tradizione legislativa, giurisprudenziale e dottrinale di quel paese.

Per un verso, cioè, esse accolsero dal primo dei sopraccennati movimenti il concetto della religione, come fatto eminentemente interiore e libero, e quindi una enunciazione della libertà di coscienza e di culto più esplicita e più rispondente alle esigenze del moderno liberalismo, che non fosse stato negli atti anteriori. Per un altro verso tennero però fermo quel concetto della supremazia o sovranità dello Stato sulla Chiesa (*Staatskirchenhoheit*), che risultava così fortemente accentuato ed anzi quasi esasperato nella dottrina politico-ecclesiastica dell' Hegelianismo.

Riallacciandosi poi alla antica tradizione, tanto le leggi della Confederazione e, poi, dell'Impero, quanto quelle degli Stati particolari, collocarono le varie Chiese e Confessioni in queste tre classi:

1°) *Corporazioni pubbliche privilegiate.* Tali erano le tre massime confessioni cristiane, la cattolica, la luterana e la riformata. Per le quali le leggi federali e imperiali germaniche riservavano la designazione di *Chiese.* È da notare che, quando dopo il Concilio vaticano del 1870 una parte dei Cattolici tedeschi (che non ne vollero riconoscere alcuni decreti, fra cui il dogma della infallibilità pontificia) si costituirono in Chiesa separata (la quale, per essere rimasta fedele ai dogmi e alla disciplina anteriori, si intitolò *Chiesa dei Vecchi Cattolici*), anche a questa si riservò la qualifica di corporazione pubblica privilegiata.

2°) *Corporazioni pubbliche* (e cioè: non privilegiate). Tali erano le Comunità israelitiche; tali ancora alcune confessioni cristiane staccatesi dalle maggiori, come i Fratelli Moravi, i Vecchi Luterani, i Mennoniti, ecc.

3°) *Associazioni private,* le quali potevano essere o non fornite di personalità giuridica, e comprendevano tutte le altre confessioni religiose.

Non è cosa agevole fissare esattamente quanto di cotesta costruzione legislativa sia rimasta in vigore dopo i profondi rivolgimenti politico-costituzionali, susseguiti alla grande guerra.

La nuova Costituzione federale dell'11 agosto 1919 ha riaffermato nei termini più espliciti e più ampi la libertà religiosa di tutti i cittadini, e non solo nel senso della fede positiva ma dell'agnosticismo. Essa ha pure dichiarato che non vi sarà più Religione di Stato. Ma, d'altra parte, essa stabilì che le Chiese, le quali godevano della qualità di corporazioni pubbliche, la mantengano; e che perfino altre confessioni possano, sotto determinate condizioni, acquistare tale qualità.

Onde parrebbe, che la superiore tricotomia siasi ridotta a questa dicotomia:

1° *Corporazioni pubbliche.*

2° *Associazioni private*, munite o non di personalità giuridica.

Principii complementari del sopraccennato sistema, e principii della più alta importanza (sanciti di già dai *Diritti fondamentali* del 1849 e tenuti fermi fino alla costituzione del 1919), sono questi due: il diritto alla libera formazione delle associazioni religiose, senza bisogno di preventivo esame o di autorizzazione da parte dello Stato, salvo che esse aspirino ad un trattamento particolare come corporazioni pubbliche, o ad ottenere almeno la personalità giuridica; e, in secondo luogo, la piena libertà per tali associazioni di ordinare a loro piacimento e di amministrare indipendentemente le cose loro (autonomia e autarchia), riservato soltanto l'ossequio alle leggi generali dello Stato.

VI. - Però di molto maggiore importanza per noi, che non lo svolgimento legislativo germanico del secolo passato, fu quello dottrinale. Ad esso si dovette, invero, di aver poste le fondamenta scientifiche di tutto il sistema che stiamo studiando, e cioè del Giurisdizionalismo liberale.

A questo risultato conferirono parecchie circostanze, che potremmo, per chiarezza e brevità, così elencare:

a) La varietà, a cui già accennammo in principio, senza

precedenti e senza confronti dei rapporti interstatali e, conseguentemente, interconfessionali della Germania dopo la Riforma evangelica; che la costrinsero ad impostare le sue paci di religione, le sue leggi federali e statuali e il conseguente regolamento delle relazioni fra le due poteslà, civile ed ecclesiastica, sopra schemi legislativi incomparabilmente più completi, più precisi e più finemente elaborati, che non gli atti similari degli altri paesi; siccome appare di già da quel documento fondamentale e tipico ch'è il trattato di Pace di Westfalia.

b) La prevalenza, che nella applicazione e successiva esplicazione dei principii per tale modo posti ebbe il ceto dei giuristi, a differenza di altri paesi, p. e. dell'Inghilterra, ove prevalse, e di molto, il ceto dei teologi; con grande scapito (a parte anche la diversa mentalità dei due popoli) della fermezza e della nitidezza dei concetti e dei termini. Il che non potè essere senza grandi conseguenze in una materia la quale, se ha la sua base in presupposti ecclesiastici e politici, deve però tradursi in norme giuridiche ben sicure e nette.

c) Il fatto che la scuola dei Giusnaturalisti, se anche ebbe origine fuori della Germania, e faceva capo sopratutto all'olandese Grozio, in Germania, per altro, trovò il suo più ampio sviluppo e il suo più duraturo successo; ponendovi e mantenendovi, tra l'altro, in onore quella larga e feconda concezione della autonomia associativa, che sopra vedemmo, e che mancò ad altri popoli, p. e. all'Inglese.

d) A questo si aggiunse che, mentre appunto il diritto inglese si irrigidiva intorno a quella sua figura tipica del *trust* (onde era, da una parte, inceppata, come vedemmo, ogni libertà d'azione delle associazioni; e, da un'altra parte, svalutato l'istituto della fondazione); e, mentre il diritto francese dell'epoca rivoluzionaria e di quella napoleonica, sopprimendo da una parte tutte le storiche corporazioni e abolendo dall'altra, senza pietà, ogni maniera di fondazioni, riduceva tutta la vita giuridica privata e pubblica a questi tre termini: Stato, stabilimenti statali (civile od ecclesiastici) e individui: il diritto tedesco, per contro, non solo mantenne tutti i suoi storici aggruppamenti di carattere sociale, come i ceti, gli ordini, le

classi e i mestieri, ecc., e non solo approfondì ancora quel suo specialissimo istituto della cosidetta *Associazione tedesca*; ma fissò ed elaborò, come nessun altro, la figura della fondazione (*Stiftung*), arricchendo di un tipo bene individuato la serie della *universitates*, o persone giuridiche.

e) La Scuola storica del Diritto, di cui già abbiamo fatto cenno (p. 163); la quale giunse in buon punto per mettere un rilevato suggello scientifico a tutte coteste formazioni spontanee dei popoli, e in particolare del popolo tedesco; e conferì poi massimamente allo ulteriore sviluppo di quelle nozioni giuridiche, che qui sono in gioco, e per una duplice via:

α) Innanzi tutto, lo stesso fondatore della Scuola, il Savigny, conta tra le sue benemerenze scientifiche più spiccate anche questa, di avere riportata la nozione della persona giuridica, dopo secoli di confusione e di stagnazione, a quella eccellenza di elaborazione, a cui l'avevano saputa elevare i nostri giuristi medioevali, e sopratutto uno dei più fini canonisti che siano stati mai, il genovese Sinibaldo dei Fieschi (Papa Innocenzo IV). Se non che la concezione del Savigny si era circoscritta essenzialmente al campo del diritto privato; il che lo aveva portato a rinserrare tutta la materia delle persone giuridiche nella dicotomia: corporazione e fondazione; mentre poi la stessa nozione fondamentale della personalità giuridica era da lui e dai numerosi suoi seguaci germanici e stranieri, e quindi anche italiani, considerata come una semplice finzione della legge.

Una estensione per ogni verso dell'indagine scientifica, e cioè così nel tempo come nello spazio, ed un suo stupendo rinvigorimento fu operato da Ottone Gierke, che all'argomento dedicò la più vasta monografia, che la scienza del diritto forse conosca. Furono, innanzi tutto, tre fitti e densi volumi di ricerche storiche sul concetto di associazione (1868-1881), del quale il terzo contiene la storia più completa dello sviluppo che l'istituto ebbe nella dottrina antica, dal diritto romano in poi, e quindi anche e massimamente nell'Età di Mezzo in Italia. Seguì un vasto trattato sistematico della materia (1887), tutto inteso a una applicazione pratica dei dati ottenuti mercè l'indagine storica. Risultati essenziali della ricerca furono:

1° la individuazione di parecchie figure del diritto pubblico, che erano rimaste fuori del quadro savigniano, e segnatamente di quella figura della *Istituzione*, la quale riempì di sè, a ben guardare, tutto l'ordinamento giuridico ecclesiastico, e lo stesso ordinamento amministrativo statale; 2° la esaltazione della persona giuridica, sopra la frigida teoria delle pure finzioni giuridiche, nel terreno fecondo delle realtà sociali, come un'entità naturale ed organica, avente cioè in sè la capacità di vivere e la spinta ad agire, al pari dello stesso Stato e dell'individuo.

β) In secondo luogo, da uno dei primi e massimi maestri della Scuola storica, l'Eichhorn, la nostra particolare disciplina, e cioè il Diritto ecclesiastico, ebbe in Germania nella prima metà del secolo XIX un'impulso che, traendola fuori dalle secche della pura casuistica, in cui era dappertutto caduta, e tutta investendola di vero spirito scientifico, ne procurò una fioritura davvero mirabile, a cui nulla, negli altri paesi, è dovere riconoscerlo, si ebbe fin qui di neppure lontanamente comparabile. Si ricordi soltanto questo, che nel frattempo in Francia il pubblico insegnamento del Diritto ecclesiastico era abolito nelle Università; e solo di questi giorni, dopo più di cento anni, esso vi fu ristabilito, e anche solo per alcune sue parti, presso il Collegio di Francia.

Orbene, tanto per opera dei grandi Canonisti cattolici di Germania e d'Austria, a non parlare dei viventi, quali un Phillips, un Maassen, uno Schulte, quanto per opera dei non meno grandi Canonisti protestanti, quali un Richter, un Hinschius, un Friedberg, anche il nostro argomento fu oggetto delle ricerche più coscienziose e più varie. Nelle quali una nota comune emerge (tanto cioè presso gli scrittori cattolici come presso i protestanti); ed è l'avversione ad ogni idea separatistica. Onde quando questa parve acquistare favore anche nel Continente europeo, sopratutto per opera del Vinet (p. 229), la vivace polemica contro di lui fu iniziata e condotta sopratutto da scrittori di lingua tedesca. Inversamente, è da cotesta letteratura canonistica germanica che ci vennero gli studî più profondi sulla storia e sul contenuto del Giurisdizionalismo, così antico, come moderno.

Al Friedberg si deve, per esempio, la più ampia esposizione storico-comparativa dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa, dei conflitti a cui dappertutto il loro regolamento diede luogo e dei mezzi giuridici che vi furono escogitati per dirimerli. All'Hinschius, poi, dobbiamo la più completa trattazione sistematica della materia stessa; e dell'eccellenza di tale trattazione potrà agevolmente capacitarsi chiunque la paragoni alle opere similari di autori d'altri paesi, che furono insieme ad essa tradotte nella nostra lingua e comprese nel volume VIII della *Biblioteca di scienze politiche* (Torino, 1892); poichè nelle 250 pagine di quella serrata trattazione è indubbiamente una copia di dati, di concetti e di sapienza giuridica di molto superiore, che non nelle 1400 e più delle rimanenti, non esclusa quella introduttiva, che riguarda l'Italia.

È merito insigne di cotesti Canonisti di essersi con grande finezza studiati di sceverare la figura della *Corporazione di diritto pubblico* da quella della *Corporazione di diritto privato*; e, inoltre, la figura della *Istituzione* da quella della *Corporazione*. Ed è rimasta memorabile la polemica su quest'ultimo punto speciale ingaggiatasi fra il Friedberg e l'Hinschius, che tanto conferì a chiarire il delicato argomento. Anzi, le indagini di cotesti canonisti valsero massimamente, per confessione di un pubblicista, il Rosin, ad eccitare un uguale zelo di ricerche parallele nell'ambito, non solo più del diritto ecclesiastico, ma, in genere, di tutto il diritto pubblico; il quale pertanto è qui, come in molti altri punti, tributario verso la nostra disciplina di uno de' suoi più recenti e più fruttuosi svolgimenti.

Ma, poichè sulle traccie di cotesti maestri germanici dovremo condurre anche la nostra trattazione nei paragrafi seguenti, così riserviamo a quel luogo ogni ulteriore notizia intorno a tali loro dibattiti.

§ 47. — Il Giurisdizionalismo liberale in Italia.

I. - Il nuovo Regno d'Italia trovava, al momento del suo costituirsi, l'antico Sistema giurisdizionalistico profondamente radicato sopratutto in tre degli ex-Stati italiani, e cioè nelle

Due Sicilie (Napoli e Sicilia), nel Lombardo-Veneto e nella Toscana. Quanto al primo si trattava di tenaci sopravvivenze di istituti antichissimi sorti e sviluppatisi nel paese stesso (cf. p. 70 seg.), e rincalzati dalla dominazione borbonica, che li integrò e colorì con alcuni degli elementi tipici del Regalismo spagnuolo. Si trattava pure, quanto alla Lombardia, di istituti aventi la loro prima radice nella stessa dominazione viscontea, ma a cui si era sovrapposto il rigido schema del Giuseppinismo, durante la dominazione austriaca protrattasi fino al 1859. E cotesto sistema giuseppinistico si era pure esteso alla Toscana, al tempo del governo di Leopoldo I, consenziente nella politica ecclesiastica con il fratello Giuseppe II, imperatore d'Austria; onde il Giuseppinismo prese in Toscana anche il nome appunto di Leopoldismo.

Altre regioni d'Italia avrebbero potuto esse pure vantare tradizioni giurisdizionalistiche antiche e spiccate. Venezia, innanzi a tutti; ma la millenaria tradizione veneta si spezzò bruscamente con la caduta della gloriosa repubblica nel 1797 e con il suo assoggettamento all'Austria. Il Piemonte, ancora; ma il giurisdizionalismo, di derivazione in gran parte francese e quindi di impronta spiccatamente gallicana, ivi attuato fino ai tempi del primo re, Vittorio Amedeo II, si sgretolò in forza della politica ecclesiastica supinamente curialistica, che vi prevalse da allora in poi (cfr. p. 75).

Se non che fra quegli stessi ex-Stati, a cui dapprima si accennò, è da fare una distinzione, per il nostro presente assunto, addirittura capitale. Il giurisdizionalismo siculo-napoletano ci si presenta, ancora alla vigilia dell'annessione di quei paesi al Regno d'Italia, assiso sopra una base legislativa più vasta e complessa d'ogni altra, e cioè sul Concordato del 1818; e forte di una elaborazione giurisprudenziale e dottrinale, che non ha riscontro altrove in Italia; e basterebbe ricordare il *Codice ecclesiastico siculo*, in sei volumi, pubblicato dal Gallo fra il 1846 e il 1883. Ma esso è un giurisdizionalismo di tipo ancora tutto quanto arcaico; senza la menoma impronta liberale, e quindi siffatto, da non poter assolutamente capire nel nostro quadro. Ben diverso, sotto questo rispetto, il giurisdizionalismo lombardo-veneto; poichè dal Giu-

seppinismo esso aveva tratto, oltre ai tradizionali diritti maiestatici, anche quell'impulso a un regime di libertà religiosa, che vedemmo introdotto dall'editto del 1781. È su questo conviene quindi che almeno un poco ci intratteniamo.

Le dottrine febroniane avevano trovato in alcuni dei professori della facoltà teologica dell'Università di Pavia, e soprattutto in Giuseppe Zola e Pietro Tamburini, degli strenui propugnatori. D'altra parte il famoso Editto di tolleranza di Giuseppe II, pubblicato in Lombardia il 30 maggio 1782, vi aveva incontrato il generale favore, e anche presso lo stesso corpo vescovile, che con lettere pastorali e discorsi ne raccomandò la scrupolosa osservanza al clero e ai fedeli.

È in cotesto ambiente che sorse — e non c'è da meravigliarsene — l'opera più notevole, la sola, a dire la verità, proprio notevole, che il nostro paese abbia prodotta nel secolo XVIII, a sostegno di un sistema di relazioni fra lo Stato e la Chiesa, il quale si possa dire informato a un vero Giurisdizionalismo liberale. E fu la dissertazione, che sotto il nome di un loro scolare (come allora usava) pubblicarono a Pavia lo Zola e il Tamburini, l'anno dopo la promulgazione del citato editto e che reca questo titolo: *De Tolerantia ecclesiastica et civili*, Ticini, 1783. Gli autori si pronunciano, sì, in favore di una larga attuazione della libertà di religione; ma anche — edotti com'erano di tutto il movimento dottrinale germanico del loro tempo — per il più scrupoloso mantenimento dei *iura regiae maiestatis circa sacra*: — connessione, questa, importantissima e significantissima sotto ogni rispetto!

L'epoca, immediatamente successiva, fu straordinariamente feconda di subiti rivolgimenti, non solo nel campo della politica in genere considerata, ma anche in quello della ecclesiastica. Eccone le principali svolte e risvolte.

a) Un indirizzo giurisdizionalistico liberale prevalse in tutto il nostro paese con la dominazione francese e per la influenza francese della fine del secolo XVIII e degli inizi del XIX; e più specialmente in quelle regioni, le quali furono incorporate, come il Piemonte, all'Impero napoleonico. Nel quale il Concordato del 1801, e più assai i cosidetti Articoli organici, che Napoleone vi aggiunse di sua autorità l'anno

seguente, sottoponevano la Chiesa all'autorità dello Stato: — garantita però a tutti, credenti di qualsivoglia religione o miscredenti, la più piena libertà.

b) Ma la Restaurazione del 1815 ripristinò in Italia l'antico sistema del Giurisdizionalismo confessionistico o antiliberale.

c) Con la riforma del 1848 comincia in Piemonte e poi si allarga a tutt'Italia l'indirizzo politico-ecclesiastico liberale, compresso dappertutto nella prima metà del secolo. Di fatti la sistemazione delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa, che le leggi piemontesi attuarono, prima nella Monarchia sarda, e poi negli ex-Stati italiani man mano annessi al Regno d'Italia, può a buon diritto definirsi come un sistema di Giurisdizionalismo liberale.

d) Ma una nuova e profonda crisi di cotesto sistema, assai diversa però di intenti che non quella sopraccennata dell'epoca della Restaurazione, si ebbe con il prevalere delle concezioni separatistiche del Conte di Cavour (§ 40), e con la politica e la legislazione ecclesiastica poste in atto dalla *Destra* finchè essa rimase al potere (§ 43).

e) Una reazione vivace a coteste correnti separatistiche, reazione che con l'avvento al potere della *Sinistra* produsse in esse addirittura un brusco arresto, si determinò da diverse parti, per opera di uomini di derivazione, di educazione e di mentalità molto diverse, ma miranti ad un medesimo intento. Era quello il tempo, in cui il Durando non credeva la formula cavouriana *attuabile*, il Crispi la diceva *paradossale*, il Petruccelli della Gattina la qualificava un semplice *bon mot*, e il Mosca asseriva che *di essa oramai non vi è più nessuno che ne voglia sapere* (Iemolo, *La questione della Proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia*, 1911).

Tre soltanto, di tali uomini, noi prenderemo in considerazione, che furono però, a nostro avviso, fra i più rappresentativi del nuovo indirizzo della nostra politica e della nostra legislazione ecclesiastica: — il napoletano Pasquale Stanislao Mancini (1817-1888), il lombardo Giuseppe Piola-Daverio (1826-1904) e il toscano Guido Padelletti (1843-1878).

II. - Del Mancini è da ricordare innanzi tutto l'attiva opera politica intesa a sostenere i diritti dello Stato contro gli eccessi della Chiesa. E già nel periodo anteriore alla unificazione italiana, quando, giovane avvocato, in una causa contro la Compagnia di Gesù, pronunciava una celebre arringa, che il Gioberti riferì poi encomiandola nel Vol. V (p. 244) del suo *Gesuita moderno*. Unito l'ex-Regno di Napoli all'Italia, il Mancini, esule, fu inviato colà quale Consigliere di luogotenenza del Principe di Carignano, e vi ebbe l'incarico del dicastero di Grazia e Giustizia e degli Affari ecclesiastici. E in tale ufficio egli revocò il Concordato borbonico del 1818 con la Santa Sede, che a questa aveva fatto concessioni omai incompatibili con i nuovi tempi; e non solo (conforme alla nuovissima legislazione piemontese in tale materia) abolì gli ordini religiosi, proclamò la sovrana potestà sui beni della Chiesa; ma confiscò le rendite dei vescovi fuggiti o scacciati per ostilità all'Italia, e sottopose a giudizio il Capitolo cattedrale di Napoli e i parroci, che per causa politica avessero rifiutato i soccorsi della religione, ecc.; insomma esercitò con grande rigore tutti i *iura maiestatica*, proprii del più rigido *Giurisdizionalismo*. Ministro di Grazia e Giustizia e dei Culti del Regno d'Italia, egli ordinò quella pubblicazione ufficiale dei *Documenti delle relazioni fra lo Stato e la Chiesa in Italia* (di cui solo due volumi sono apparsi nel 1881), intesa, siccome esplicitamente vi si diceva, non solo ad informare gli Italiani intorno ai grandi conflitti del passato fra le due potestà, ma ad agguerrirli in vista di eventuali battaglie future in difesa dei diritti dello Stato.

Per tal modo è chiarito l'intento informatore, non solo dell'azione, ma del pensiero del Mancini, manifestatosi sopratutto in occasione delle grandi discussioni intorno alle leggi ecclesiastiche del nuovo Regno d'Italia. Onde è sopratutto ai Discorsi parlamentari da lui pronunciati dal 1861 al 1873, che bisogna rifarsi.

Il primo incontro di cotesto rigido giurisdizionalismo meridionale con la formula del Conte di Cavour ci presenta un momento di vera disorientazione. Alla parola *libertà*, che suonava in essa così insistente ed alta, il Mancini, come altri

meridionali, p. e. il Crispi, che per la libertà politico-religiosa avevano sofferto il carcere e l'esilio, primamente plaudirono; poichè come diceva il Mancini in un discorso del 7 dicembre 1861, « non può in quella formula comprendersi se non la assoluta emancipazione della coscienza, santuario inviolabile, in cui non potrà mai essere che illegittima qualsiasi ingerenza dell'autorità politica ». L'ingerenza dello Stato nelle credenze individuali contrariamente alla libertà religiosa: ecco ciò che il Mancini ravvisa negato nella formula, e non già l'ingerenza dello Stato nelle cose della Chiesa. Si tratterebbe pertanto di un vero malinteso. Ad ogni modo, in questo primo momento, il Mancini e i suoi seguaci potevano apparire come trascinati omai anch'essi dalla corrente separatistica cavouriana. E forse a trascinarli conferì anche l'ambiente torinese, in cui quel primo discorso fu pronunciato, tuttora dominato dalla personalità del grande Ministro da poco scomparso.

A Firenze, nella discussione della legge sulla liquidazione dell'Asse ecclesiastico, il Mancini ci si mostra di già in una luce più conforme ai suoi precedenti paesani; e i giornali del tempo, che non mancarono di imputargli questo come un voltafaccia, non avvertivano che quello era piuttosto un ritorno alle sue origini, quasi un ritrovar sè stesso dopo la prima aberrazione. Nei discorsi pronunciati i giorni 10, 11, 12 luglio 1867, il Mancini afferma ancora che la formula famosa non può significare per lui se non affrancamento della coscienza da ogni coazione esterna, ecclesiastica o civile. Ma, ora, nega che essa debba importare abrogazione dell'*antico diritto pubblico ecclesiastico*; nega che ne debba derivare da parte dello Stato una rinuncia alle sue storiche prerogative dell'*exequatur*, del *placet*, della *appellatio ab abusu*, delle *leges de amortizando* e simili. Concede tutt'al più che una attuazione piena di quella formula, nel senso in cui era intesa dai Cavouriani, potrebbe farsi quando Stato e Chiesa si fossero ricondotti alle loro condizioni normali; e cioè il primo avesse acquistato la sua piena unità con l'acquisto di Roma, e la seconda si fosse riformata secondo i dettami della libertà, rinunciando sopratutto alla sua pretesa del potere temporale. E il Mancini finiva auspicando, non già come il Conte di

Cavour (cfr. sopra, p. 248) di veder compiersi in cima al Campidoglio un accordo fra il Regno d'Italia e il Papato, e cioè una pace religiosa da disgradarne quella famosa di Westfalia, sì bene e soltanto il compimento del programma nazionale pel supremo e definitivo trionfo dell'italica unità, al di sopra di ogni transazione sulla questione romana.

Quella discussione si chiudeva con un ordine del giorno, presentato dagli onorevoli Mancini e Crispi il 15 luglio 1867, con cui s'invitava il Governo della Destra a nulla innovare nei diritti e nelle prerogative della potestà civile in materia ecclesiastica e a custodire inviolate le regalíe dello Stato. Era la prima significativa scaramuccia, che su questo terreno la *Sinistra* ingaggiava contro la *Destra*, sventolando contro la bandiera del Separatismo, da questa alzata, quella del novello Giurisdizionalismo.

Non deve far meraviglia, dopo quanto si è detto, che al Mancini fosse poi dalla *Sinistra* affidato l'ufficio di porta-bandiera, quando essa mosse all'assalto del disegno di legge, presentato dalla *Destra* per sistemare la posizione della Santa Sede e regolare le relazioni fra lo Stato e la Chiesa, dopo la presa di Roma, e cioè il disegno della legge delle Guarentigie, tutt'informata, come si vide (p. 282 segg.) all'idea separatistica. Il Mancini contrastò passo passo il cammino ai Separatisti, sopratutto sul terreno delle rinuncie che lo Stato faceva alle sue prerogative storiche sul secondo titolo della legge; sforzandosi o d'impedirle o quanto meno di attenuarle.

La stessa linea il Mancini seguì, quando fu posta in discussione la legge del 1873, con cui si estendevano a Roma le leggi del Regno d'Italia in materia ecclesiastica. E questa volta con maggior successo, perchè varii punti, e fra i più essenziali di quella legge, si risentirono della sua impetuosa intromissione omai non più solo antiseparatistica, ma decisamente anticlericale. Una frase rivelatrice del suo intimo sentire merita di essere trascritta da un suo discorso del 13 maggio 1873: « Abbiamo fatto un sacrificio penoso alla nostra educazione scientifica e giuridica, il sacrificio sincero è l'abbandono di quel *sistema giurisdizionale* che ha tuttora e per lungo tempo conserverà il suo impero in quasi tutti gli altri Stati del mondo

cattolico, e che formava l'orgoglio ed una delle più splendide tradizioni storiche della Legislazione italiana».

In tale occasione il Mancini riprendeva una tesi, da lui strenuamente sostenuta già sei anni innanzi discutendosi la legge del 1867, e cioè che agli ordini religiosi si avesse a ritogliere, non solamente la personalità giuridica, ma lo stesso diritto di associazione, poichè in tale modo, a suo avviso, era da intendersi il disposto della legge del 7 luglio 1866, che tali ordini appunto considera. Ond'è, che quando tre anni più tardi egli diventò ministro di Grazia e Giustizia e dei Culti, i giornali più spinti del suo partito gli attribuivano l'intenzione di porre in atto i propositi di rigore da lui tante volte espressi. «La piaga delle fraterie (scriveva la *Gazzetta del Popolo* del 7 settembre 1876), che risorgono dopo che si era creduto di averle annullate, ha preso tali proporzioni che se poteva lasciare indifferente il ministero di *Destra*, non ha potuto non attrarre subito l'attenzione degli uomini liberali (cioè di *Sinistra*) che siedono ora al governo». Ma non ne fu nulla, nè allora nè poi. E tutto si ridusse a una circolare del 2 agosto 1876 del Ministro degli Interni, ma evidentemente ispirata dal Guardasigilli, con la quale si ordinava un'inchiesta al riguardo.

Il contributo che il Mancini recò alla costituzione e configurazione del Giurisdizionalismo liberale italiano è, dal punto di vista puramente dottrinale, inferiore a quello, che ad altri autori si deve. È insomma, a dire la verità, assai poca cosa. Il fatto che le sue idee si trovino espresse in discorsi parlamentari, anzi che in scritti meditati e pacati, e lo stesso carattere ridondante della sua eloquenza avvocatesca, e forse quello medesimo essenzialmente esteriore della sua personalità, tolgono che si possa sceverare dalla faraggine delle sue espressioni una teoria ben ferma e ben netta, siccome ebbe già a rilevare lo Scaduto nel suo lavoro sulla Legge delle Guarentigie (§ 4, n. 27). Ma, sotto l'aspetto politico, il suo insistente e risoluto intervento fu certo quello che ottenne gli effetti più decisivi e definitivi: vale a dire, in un primo tempo, di impedire alla *Destra* di compiere intiero il suo programma; e poi in un secondo tempo, di tratte-

nere la *Sinistra*, sottentrata a quella nel governo d'Italia dopo la grande crisi del 1876, dal proseguire nella via del Separatismo.

III. - Il Piola è un tutt'altro uomo del Mancini. E già per temperamento. Egli è essenzialmente uno studioso, un meditativo, che visse una lunga vita tutta interiore e solitaria, schivo, anche nei brevi intervalli in cui fu tratto alla vita politica, della espressione parlata del suo pensiero a cui preferì sempre quella scritta, magari nella forma improvvisata e vivace della polemica giornalistica.

Si aggiunga che ben diverse erano le sue derivazioni parentali ed ideali. Di nobile ed antica stirpe lombarda, l'ambiente in cui egli nacque era saturo, si può dire, di tradizioni giuseppinistiche. Non senza una intenzione profonda dovette essere la sua risoluzione di aggiungere al nome paterno dei Piola quello dei Daverio, che apparteneva alla ascendenza famigliare della madre. La quale si gloriava massimamente di quel Monsignor Michele Daverio, regio Economo per la Lombardia ai tempi di Giuseppe II, esecutore, quindi, delle di lui riforme politico-ecclesiastiche, ed esecutore così convinto e zelante, che una scrittura anonima del tempo lo accusa addirittura di essersi arrogato ogni diritto ed ogni potere nel governo delle cose della Chiesa (Visconti: *Su alcuni caratteri della Politica ecclesiastica del Governo austriaco in Lombardia*, 1910). Questo ci chiarisce immediatamente il carattere fondamentale del sistema, escogitato e propugnato poi dal Piola per regolare le relazioni fra le due podestà; esso è, come quello del suo famoso antenato, un giurisdizionalismo non già ostile alla Chiesa, ma anzi animato della più fervida intenzione di procurarne il bene riducendola ai suoi uffici originarii e naturali mediante una riforma interna della sua costituzione, da attuarsi dallo Stato; un giurisdizionalismo, insomma, come il Piola stesso ebbe a dire, *ortodosso*. Nessuna punta, quindi, di anticlericalismo battagliero, alla maniera del Mancini. Tant'è vero, che quando questi, Ministro di Grazia e Giustizia e Culti, presentò un disegno di legge inteso a frenare gli abusi dei ministri del culto, il quale parve al Senato troppo severo così che lo respinse, il Piola fu tra

i più risoluti oppositori del ministro. Del resto, eletto una volta deputato, perdette il collegio perchè accusato di clericalismo; mentre a dir vero i clericali lo accusavano di esagerato giurisdizionalismo.

E poi — circostanza del massimo rilievo — il Piola era un uomo di destra; e anzi dell'ala più conservatrice del partito, così da non poter soffrire la politica ecclesiastica troppo ardita e fiscale, che facevano alcuni uomini dell'ala opposta della Destra, il Sella, per esempio.

Il Piola non può certo essere incolpato di aver mutate le sue opinioni. Anzi! Forse un appunto contrario gli si potrebbe sotto certi riguardi muovere, e cioè di essersi anche nei minimi particolari attenuto irremovibilmente, ad onta di ogni cambiamento di condizioni politiche e religiose e ad onta di ogni obiezione di autorevolissimi uomini, alle idee espresse fin dai suoi primi saggi; e cioè dal 1861, in cui pubblicò l'opuscolo dal titolo: *La questione del Matrimonio*, al 1904, quando, alla vigilia della morte, pubblicava uno scritto: *Pel riordinamento della Proprietà ecclesiastica*. L'opera centrale della sua attività scientifico-politica in queste nostro campo (il Piola scrisse anche di filosofia) è però quella pubblicata nel 1873 ed intitolata: *La libertà della Chiesa*.

Primo fu forse il Piola, fra gli oppositori italiani del Separatismo, a contrapporre alla proposizione fondamentale di tutti coloro, i quali in Italia propugnavano tale sistema, e cioè: « La Chiesa è un associazione di diritto privato », questa altra, ch'è la fondamentale del Giurisdizionalismo: « La Chiesa è una istituzione o corporazione di diritto pubblico » (1). A sostegno di tale asserzione il Piola adduceva sopratutto il fatto, che la Chiesa non è qualche cosa di creato dalla spontanea volontà degli individui, al paro delle società private, non è quindi qualcosa ch'essi possano, come per queste

(1) A riprova della nitidezza, che nella mente del Piola aveva il concetto di persona giuridica di diritto pubblico, giova ricordare come egli invocasse l'applicazione agli enti ecclesiastici cattolici di un regime, simile a quello che la legge piemontese del 1857 aveva istituito per le *Università israelitiche*, che tale carattere indubbiamente hanno (cfr. sopra, pag. 35 e pag. 301).

accade, trasformare, disfare, distruggere; la Chiesa è secondo lui cosa naturale, indipendente dall'uomo. Ne consegue, che il diritto, onde è retta la Chiesa, non può essere paragonato allo statuto di una società privata qualunque e ad un contratto, e neppure cade nelle sfere del diritto comune privato, ma è diritto pubblico; e che le relazioni fra la Chiesa e lo Stato sono pure relazioni di diritto pubblico. Ma fra le stesse istituzioni pubbliche, quali sono per esempio i Comuni e le Opere pie, la Chiesa ha un posto a sè per certi suoi caratteri non confondibili; dal che consegue che ad essa non possa convenire neppure il diritto pubblico che regge cotali istituzioni, ma debba attribuirsi un diritto speciale, e appunto quello ch'è detto *diritto pubblico ecclesiastico*. Nè si opponga che con ciò si concede alla Chiesa un privilegio. « La parola *privilegio* (osserva acutamente il Piola), che fa una giusta paura, ha due significati: quello di una legge particolare, conforme alla natura particolare dell'oggetto; e quello d'una legge particolare per un oggetto che è, invece, di natura comune. Nel primo caso, la legge particolare viene in cambio della legge comune, che non ci può andare; nel secondo, all'opposto, essa caccia via la legge comune, che ci va. Nel primo senso, il privilegio non è contrario alla libertà, anzi è un modo d'effettuarla; nel secondo invece, nel quale si chiama più propriamente *immunità*, esso è contrario alla libertà, perchè si risolve nel sacrifizio di un diritto dello Stato, e quindi in una negazione della libertà di questo. In nome della libertà, bisogna avere il coraggio di volere il privilegio nel primo senso, quando occorre, e di combatterlo sempre nel secondo ».

La vera libertà della Chiesa non è quindi, per il Piola, quella che i separatisti dicono, e cioè di essere trattata come le società da essa disformi, sì bene conformemente alla sua specialissima natura. L'essenza del Sistema giurisdizionalistico dal Piola propugnato è dunque questo, che lo Stato si astenga, sì, dall'ingerirsi delle cose che sono proprie della Chiesa, al modo stesso che egli non interviene in ciò ch'è riservato alla azione autonoma delle altre istituzioni di diritto pubblico; ma che per contro lo Stato « sorvegli alle *relazioni esterne*

della Chiesa e impedisca che i poteri di essa escano dalla cerchia a lei spettante, e, sopratutto, si ingerisca nelle cose dello Stato ». Se altrimenti lo Stato facesse, non si potrebbe dire ch'esso si *separa* dalla Chiesa, ma che si *annulla* davanti a lei. E alla Chiesa sarebbe così attribuita, non già la *libertà*, ma una *immunità*. Il Piola, pertanto, disapprova che lo Stato faccia getto de' suoi tradizionali diritti; stima, invece, ch'esso dovrebbe tutt'al più riformarli ed adattarli ai tempi nuovi.

Ma nella configurazione più particolareggiata di cotesto neo-Giurisdizionalismo, il Piola in qualche punto indubbiamente eccede. In questo, sopratutto, ch'egli già nel 1864, pubblicando un libro intitolato *Una discussione sui Beni ecclesiastici*, e poi ancora nell'ultimo scritto succitato, sosteneva che lo Stato dovesse sostituire agli enti storici, a cui il patrimonio ecclesiastico è attribuito ed intestato, e sopratutto ai benefici, degli enti nuovi di carattere collegiale, e cioè congregazioni e corporazioni di fedeli formate in ogni diocesi e in ogni parrocchia, che sarebbero titolari ed amministratrici di tutto il patrimonio diocesano e parrocchiale. Con la quale proposta il Piola dava in pieno del capo entro quell'utopia, che vedemmo propria di alcuni dei più fervidi fra i Separatisti, appartenenti al suo stesso partito politico della Destra (cfr. sopra, p. 281). Tanto è vero, che questo è il solo punto in cui con lui consentisse il Minghetti, nel libro di cui diremo fra poco.

IV. - Il vivace e irriducibile dissenso del Piola fu un rude colpo per la dottrina separatistica della Destra, alla quale egli per tutto il resto assentiva e nel cui partito militava. Indarno si cimentarono con lui i più competenti ed influenti uomini, che il partito vantasse, come Ruggero Bonghi, relatore della Legge sulle Guarentigie alla Camera italiana. Il più notevole, e di gran lunga, fra cotesti tentativi di riscossa dei Separatisti, è rappresentato dal libro, già sopra ricordato (p. 250), di Marco Minghetti, il capo della Destra. Il libro ebbe in Italia ed all'estero una considerazione molto più grande di quello del Piola, data l'alta riputazione di cui l'autore godeva e la magía del suo stile. Esso può forse anche testimoniare di più vaste e varie letture, che non l'altro. Ma a questo cede in

profondità, solidità e coerenza. Così che non potè reggere alla critica stringente, che subito ne fece il Padelletti.

Anche per il toscano Guido Padelletti le condizioni locali poterono forse assai. Erano, di fatti, rimaste vive in Toscana, ad onta della reazione del principio del sec. XIX, parecchie delle riforme politico-ecclesiastiche, sancite dal granduca Leopoldo I, e insieme la tradizione di quel vescovo Scipione dei Ricci che sopratutto con il celebre sinodo da lui convocato a Pistoia nel 1786 aveva cercato di assecondarle, a quello stesso modo che avevano fatto i Giansenisti di Lombardia verso quelle di Giuseppe II. Ma più poterono certamente sul Padelletti gli studi compiuti in Germania, in un'epoca, in cui il cosidetto *Kulturkamf*, e cioè una delle più fiere lotte giurisdizionali che la seconda metà del sec. XIX abbia visto, e il massimo rifiorire della scienza del Diritto ecclesiastico (vedi sopra, p. 350 e segg.), erano particolarmente adatti a nettamente chiarirgli sotto entrambi gli aspetti, pratico, cioè, e teorico, l'essenza del Giurisdizionalismo moderno.

L'opera sua si compendia in pochi studi, ma che rappresentano quanto di dottrinalmente più perfetto la nostra letteratura del tempo possegga, e si avvantaggiano di quella cultura giuridica profonda, di cui il Padelletti diede così luminosa prova in altri campi e che facevano di lui la più alta promessa della nostra scienza. Ricordiamo quello intitolato: *Lo Stato e la Chiesa in Prussia* (1874), che rivela la più sicura informazione di tutta la materia; quello intitolato: *Libera Chiesa in libero Stato, genesi della formula Cavouriana* (1875), che iniziò la serie degli studi scientifici sull'argomento, e che solo per difetto di documenti sopraggiunti più tardi, e non certo per poca penetrazione dell'autore, non potè essere cosa in tutto definitiva; e poi quello su *La Politica ecclesiastica in Italia*, che contiene la critica più incisiva che da noi si fosse fatta del Separatismo, e la delineazione più limpida del Giurisdizionalismo liberale. I tre scritti stanno fra di loro in un collegamento, che vorremmo poter dire sillogistico. Il primo pone quasi una premessa maggiore, il secondo una minore, e il terzo ci dà la conclusione. Quest'ultimo scritto è appunto quello, che mira a confutare il libro del Minghetti. A parte la

reverenza dovuta a quest'uomo, per tanti rispetti davvero insigne, e quali che possano essere le convinzioni e le simpatie di chi legge, e cioè in favore o del Separatismo o del Giurisdizionalismo, non si può negare che il Padelletti non colpisse giusto.

Al quesito fondamentale, così solidamente posto dal Piola: « la Chiesa è una associazione di diritto privato o una istituzione di diritto pubblico? », il Minghetti non risponde affatto, e quasi mostrerebbe di non aver avvertito la gravità decisiva del problema. Egli sfugge invero la questione essenziale, poichè si limita a criticare le considerazioni del Piola in punti secondarii, ma sul principale *ne verbum quidem*, come dice il Padelletti; che lo appunta di non aver saputo sbrigarsi del pregiudizio della Chiesa, associazione privata e libera e ignorata dallo Stato, e cioè, come egli precisamente dice, della *Chiesa-Club*.

Altra menda e non meno grave del Minghetti è questa, ch'egli mostra di credere che l'attuazione del regime di libertà religiosa in uno Stato importi necessariamente la separazione di esso dalla Chiesa, e che il persistere del sistema giurisdizionalistico implichi un persistere dell'antico regime di coazione religiosa; onde il duplice binomio: libertà = separazione, giurisdizionalismo = coazione. Cosicchè egli incappava, sia pure giungendovi per un'altra via, nello stesso errore del Mancini, e cioè nel ritenere che la formula « Libera Chiesa in libero Stato », significasse esclusivamente o, quanto meno, principalmente affrancazione delle coscienze individuali dalla intromissione di quest'ultimo, e cioè la tanto proclamata *incompetenza* dello Stato.

Opponeva con tutta ragione il Padelletti: « Ma una obiezione in apparenza assai grave e che s'incontra in ogni discorso e trattato sull'argomento, è questa, che lo Stato moderno, in materia di religione, è *incompetente*. Al solito, come in molte altre frasi di simil genere, bisogna prima bene intendersi sul significato preciso delle parole. Se per *religione* s'intendono i principii supremi della medesima, i dogmi intorno alla divinità ed ai suoi attributi, alla creazione, alla redenzione e simili, non vi è dubbio che lo Stato non abbia competenza e, quel che più monta, non abbia interesse a sottoporli al suo sinda-

cato. Finchè alla Chiesa piaccia proclamare che Dio è uno e trino, che la concezione della Vergine Maria fu immacolata, e altri dogmi molto indifferenti pei rapporti colla società civile, lo Stato può e deve lasciar fare. Ma se il nome ed il carattere di religione lo si vuole trasferire ad ogni norma o regola che alla Chiesa abbia piaciuto o piaccia di proclamare, sia pure per mezzo de' suoi organi regolari, allora dobbiamo caso per caso discutere e fissare la pretesa incompetenza dello Stato ».

Ma sopratutto il Padelletti si volgea contro l'opinione, onde il libro del Minghetti è tutto pervaso, che faceva una sola cosa del Giurisdizionalismo arcaico e del Giurisdizionalismo nuovo, rifiutandosi di riconoscere il netto distacco di quest'ultimo dal primo sopra il terreno appunto della libertà di religione e della difesa della sovranità dello Stato. Ecco una delle pagine più nitide e più concludenti del Padelletti: « Fu detto con molto spirito che l'unico torto dei diritti giurisdizionali era quello di portare nomi latini. Del pari il sistema giurisdizionale vien condannato e rigettato in blocco, perchè fu già in uso presso Governi dispotici. Ma, lo ripeto, noi rigettiamo in tutto l'arbitrio governativo sciolto da ogni responsabilità, vogliamo che i limiti dell'azione governativa siano ben determinati per legge, nè ammettiamo per niente tutte quante le disposizioni e le tendenze delle più celebri legislazioni ecclesiastiche, come della legislazione Giuseppina ed anche della recente legislazione dell'Impero germanico. Nel tempo stesso però non conveniamo neppure col Friedberg e cogli altri che credono che l'*exequatur*, *placet*, *recursus ab abusu* siano armi ormai spuntate ed inservibili: noi siamo invece persuasi che, bene adoperate, quelle armi possano dimostrarsi efficacissime, specialmente fra noi, e che molto possiamo imparare anche dalle tradizioni dei nostri Governi autoritarii. Essi conoscevano bene la Chiesa, la sua forza e le sue debolezze: nè da quel tempo la Chiesa ha subìte tali modificazioni da esigere un cambiamento assoluto di politica verso di essa. Quello che a noi preme è la conservazione e la difesa dei diritti di supremazia dello Stato sopra ogni sorta di associazione religiosa, a fine di tutela e di progresso degl'interessi religiosi e morali del popolo. In questo concetto fondamentale siamo d'accordo col giurisdizionalismo dei secoli

scorsi. Questo non ci obbliga però ad accettare tutto il sistema e le forme di esso. L'onorevole Minghetti dopo avere distinto i sistemi diversi di legislazione e di politica ecclesiastica in due grandi classi, in quelli che mirano all'unione ed in quelli che mirano alla separazione fra Stato e Chiesa, annovera fra i primi anche il sistema regalistico o giurisdizionale. Quella distinzione troppo indeterminata e quella parola indefinita di *unione* potrebbe far credere che i difensori dei diritti dello Stato sieno pronti dall'altro lato a fare concessioni alla Chiesa e ad affidarle, come avveniva realmente nell'antico sistema, importanti funzioni sociali e civili. Dinanzi alla possibilità di questa interpretazione non è affatto inutile rammentare che noi siamo i più zelanti difensori delle rivendicazioni dello Stato sui privilegi medioevali della Chiesa, della eguaglianza di tutti i culti negli uffici civili, dell'abolizione delle imposte ecclesiastiche, del matrimonio civile, dei registri dello Stato civile, dei cimiteri comunali, ecc. In tutto questo noi siamo perfettamente d'accordo cogli avversarii, anzi andiamo in singoli punti molto più innanzi di loro. Neghiamo però che quelle riforme facciano parte del sistema della separazione. Esse sono semplicemente una legittima rivendicazione di diritti dello Stato: e se nel riprenderli lo Stato si è realmente sciolto dai vincoli che lo legavano alla Chiesa, non ne viene per questo che esso debba rompere gli altri vincoli che legano la Chiesa a lui. Sarebbe in questo caso un abbandono di quegli stessi diritti di supremazia che rivendicava nel primo ».

Contestava, infine, il Padelletti il valore che per noi potessero avere, come il Minghetti e i Separatisti pretendevano, i precedenti e gli esempi degli Stati Uniti d'America, del Belgio e dell'Irlanda, e adduceva la diversità profonda delle condizioni, in cui quelli si erano attuati e, del resto, i risultati non sempre incoraggianti.

Da quel punto, si può dire, il dibattito fra Giurisdizionalismo e Separatismo si acquetò quasi del tutto in Italia; segnatamente perchè la rinata scienza del Diritto ecclesiastico non trovò più fra i suoi rappresentanti nostrani nessun fautore del secondo sistema.

V. - Ad arrestare l'attuazione del Sistema separatistico in Italia conferirono quindi in eguale misura: *a*) la poca chiarezza e il poco accordo nel concepirlo da parte de' suoi fautori, e la critica agevolmente demolitrice che delle loro concezioni poterono fare i meglio agguerriti avversarii; *b*) l'intempestività delle innovazioni, ch'esso importava, e il timore dei danni che ne sarebbero potuti derivare allo Stato; *c*) il dileguarsi della illusione, che lo stesso Cavour s'era fatta, che la magica formula potesse guadagnare un giorno la stessa Chiesa, e la conseguente riscossa dell'anticlericalismo più battagliero, che fece poi della pretesa remissività del Governo della Destra verso di quella una delle armi più forti per abbatterlo.

Vedemmo di già come nel Tit. II della Legge delle Guarentigie del 13 maggio 1871 si ponessero parecchie ed importantissime riserve a quelle rinuncie dei proprii *jura majestatica circa sacra*, che lo Stato italiano veniva compiendo (p. 285). Di tali riserve, la più significativa è certamente quella, sancita dall'articolo 18: « Con legge ulteriore sarà provveduto al riordinamento, alla conservazione ed alla amministrazione delle proprietà ecclesiastiche nel Regno ». Ebbene, della cosa si discusse con vivacità negli anni immediatamente successivi, e varî disegni della legge promessa furono allestiti (degno di nota massimamente quello dovuto al senatore Carlo Cadorna); ma poi non se ne è quasi più parlato; e il proposito sembra per ora abbandonato. (Si vegga per altro: Iemolo, *La questione della Proprietà ecclesiastica*, 1911; e Schiappoli, *Il riordinamento della Proprietà ecclesiastica in Italia*, 1912).

Ond'è che non solo sono rimasti in vigore, se anche in un campo più limitato, due degli strumenti tipici dell'antico Giurisdizionalismo, il *placet* e l'*exequatur*; ma ancora due istituti, in cui si impersona il *ius dominii eminentis* dello Stato sui beni della Chiesa, e cioè i *Regi Economati dei Benefici vacanti* e il *Fondo per il culto*. Leggi limitative della capacità di acquisto degli enti ecclesiastici, pur riconosciuti dallo Stato; imposte speciali sopra il patrimonio ecclesiastico, come la *Quota di concorso*, e parecchi altri provvedimenti somiglianti; e, d'altra parte, sussidi speciali al clero cattolico, di cui anche di recente si ebbe un largo esempio; privilegi

attribuiti agli ecclesiastici cattolici, come quello relativo al servizio militare, da ultimo sancito, e altri favori e privilegi dello stesso genere, mostrano ancora che la separazione fra lo Stato e la Chiesa è in Italia tutt'altro che compiuta, e che elementi molto rilevanti sono rimasti nella nostra legislazione del sistema giurisdizionalistico. Ma di tutto questo sarà discorso più ampiamente e partitamente a suo luogo.

Se l'un sistema si prevalga sull'altro, così da poter conferire carattere preminente e nome esclusivo al regime presso di noi vigente (cfr. sopra, p. 302 seg.); o se, con valutazione e designazione ecclettica e composita, cotesto regime possa qualificarsi un *Giurisdizionalismo separatistico*, come alcuno dice, o anche, come altri preferisce dire, un *Separatismo giurisdizionalistico*, è cosa che ci riserviamo di esaminare più innanzi (§ 53, p. 403).

CONCLUSIONE.

GIURISDIZIONALISMO E SEPARATISMO

§ 48. — Concetti puramente empirici o scientifici?

I. - Dire in che cosa consista la sostanza del sistema della Separazione fra lo Stato e la Chiesa, determinarne, cioè, il concetto giuridico, è oggi forse anche più malagevole che non fosse soltanto qualche anno fa. Tra i profondi rivolgimenti, prodotti dalla grande guerra nella costituzione politica degli Stati vinti, vi fu quasi dappertutto anche la novità della adozione o, quanto meno, della proclamazione del sistema separatistico. Così accadde, per esempio, nella stessa Germania, che ancora alla vigilia della guerra un tedesco, il Neundörfer (*La questione della Separazione della Chiesa e dello Stato nel suo stadio presente*, 1913), mostrava di ritenere le mille miglia lontana da un simile passo, anzi, com'egli diceva, da un simile pericolo. Se non che nel novissimo separatismo germanico è rimasto tanto ancora dei principii tradizionali, e tanti altri principii, che non hanno riscontro nei regimi separatisti storici, si sono fatti innanzi, che gli stessi autori tedeschi si direbbe ne siano rimasti disorientati, e alcuni anzi, come si vedrà, addirittura increduli.

Ed ecco che una nuova difficoltà si viene così ad aggiungere a quella, tutta specifica di noi Italiani, derivante dalla indeterminatezza della formula Cavouriana e dalla incertezza ed incompiutezza della sua attuazione. Mirabile ed anzi, per certi rispetti, provvidenziale strumento di progresso politico e forse anche morale fu per noi Italiani quella formula. Ma non per ciò — o, forse, appunto per ciò — non tanto facilmente riducibile fra i rigidi schemi della scienza.

Ond'è che proprio fra gli Italiani, siccome alcuni scrittori stranieri hanno per i primi rilevato (cfr., p. es., Sägmuller, *Il concetto giuridico della Separazione della Chiesa dallo Stato*, 1916), si sono trovati i due studiosi, i quali con una contemporaneità singolare, senza sapere cioè l'uno dell'altro, hanno prospettate le due tesi più opposte, che pensare si possano, circa la questione preliminare, ma di capitale importanza: quale deve essere, per intanto, il metodo da seguirsi per giungere a una determinazione sicura della essenza o del concetto giuridico fondamentale del sistema separatistico? Essi sono due fra i più giovani insegnanti della nostra disciplina, il Prof. Vincenzo Del Giudice (*La Separazione tra Stato e Chiesa come concetto giuridico*, Roma, 1913), e il Prof. Mario Falco (*Il concetto giuridico di Separazione della Chiesa e dello Stato*, Torino, 1913).

II. - Il Del Giudice propugna, ed anzi applica un metodo rigidamente *deduttivo*, e lo spinge alle sue conseguenze estreme. Non già ch'egli non avesse, nell'attenersi a un metodo somigliante, dei predecessori e anche molto autorevoli. Si può anzi dire che il metodo deduttivo sia prevalso nel primo periodo, in cui fu istituita l'indagine; quando, ad esempio, Rodolfo Sohm scriveva il suo studio, di cui il titolo dice già tutto l'indirizzo: *Il rapporto dello Stato e della Chiesa svolto dal concetto di Stato e di Chiesa* (1873); poichè appunto da una sua idea dello Stato, potenza etica, la più alta potenza etica per il regolamento delle relazioni di forza della comunità umana, e da una sua idea della Chiesa, potenza etica essa pure coordinata allo Stato, egli deduce tutti i vari tipi di relazioni fra di loro, e anche quello della separazione.

Alla stessa maniera, in base a premesse di vario ordine, filosofiche e giuridiche, anche il Del Giudice costruisce ora lo schema di quella, che per lui è la *vera* separazione e ne designa l'*archetipo*; e poi misura alla stregua di tale suo tipo teorico tutti i vari regimi di relazioni attuati nei diversi paesi; e quelli, che nello schema da lui costruito entrano, qualifica come separatisti, e quelli, che non vi entrano, senz'altro scarta come non separatisti. Ora, poichè il carattere fondamentale e caratteristico del Separatismo è per lui l'*aconfessionalità* o

laicità dello Stato; e poichè, come si è visto, tale perfetta aconfessionalità e laicità non si riscontra nè negli Stati Uniti d'America nè nel Belgio, così il Del Giudice conchiude che il separatismo non esiste in quei paesi. Se non che, da quasi un secolo e mezzo, gli Americani ritengono, con la più tranquilla coscienza, di essere stati i creatori e per lunga pezza i soli possessori del sistema separatistico, e di esserne tutt'ora i rappresentanti più genuini; mentre, del resto, l'America, e lo stesso Belgio, sono designati con una concordia rara quali Stati separatisti per eccellenza da teologi come il Vinet, da pubblicisti come il Tocqueville, da politici come il Cavour, e poi ancora dai maggiori giuristi di tutti quanti i tempi e di tutti quanti i paesi delle più diverse religioni e delle più opposte opinioni (non ci è riuscito, invero, di trovare un solo scrittore che in qualunque lingua dicesse il contrario); ed ecco che invece il Del Giudice nega e agli Stati Uniti e al Belgio tale prerogativa, unicamente perchè il loro regime non cape in un suo preconcetto schema di separatismo. Un risultato così paradossale basterebbe già a fare fortemente dubitare, non solo della fondatezza del principio assunto a criterio discriminatore, ma della stessa bontà del metodo!

III. - Il Falco propugna ed applica invece un metodo *induttivo*, non meno rigido, e lo spinge anch'egli alle estreme conseguenze. Tale metodo è prevalso omai presso tutti gli scrittori, che più recentemente e autorevolmente si sono occupati della questione. E vi si attenne primo fra tutti il Rothenbücher (*La Separazione dello Stato e della Chiesa*, 1908), che è autore dello studio più vasto sulle origini e sulle applicazioni varie del sistema separatistico, e che appunto in base ai dati tratti dalla storia e dalla comparazione si sforza di costruire il concetto di separazione.

Al Falco si deve — e lo hanno riconosciuto tanto chi assentì calorosamente alle sue conclusioni, come il Caristia (*Il Separatismo e la Libertà religiosa*, 1915), quanto chi ne dissentì, come il Ravà (*La separazione della Chiesa dallo Stato e la Filosofia*, 1914) — la critica più penetrante di tutti i tentativi, che fin qui si sono fatti, e presso di noi e all'estero, per fissare il concetto giuridico di separazione seguendo il

metodo deduttivo. Per lui definizioni *logicamente corrette* del separatismo non possono essere, se non «quelle alle quali si perviene per via di induzione, partendo da ordinamenti giuridici positivi, cioè dagli ordinamenti che hanno od hanno avuto vigore»; onde risulta che il concetto deve «costruirsi per sintesi, per induzione, a posteriori». E fin qui non possiamo non essere pienamente d'accordo con lui, siccome, del resto, risulta omai dimostrato ad esuberanza dallo stesso svolgimento dato al nostro corso. Il metodo da seguire non può essere, come diceva ancora da ultimo uno degli autori, che più a fondo hanno scrutata questa materia, il Kahl (*Stato e Chiesa*, 1920), se non un metodo empirico-storico, o, come noi ameremmo meglio dire, storico-comparativo.

Se non che il Falco va più in là. Estendendo la sua critica anche ai tentativi fin qui compiuti, e dal citato Rothenbücher e dal Kahl e da altri, per fissare il concetto del Separatismo seguendo la via induttiva, e rilevandone le insufficienze e le contraddizioni, giunge alla conclusione che di esso, appunto perchè concetto puramente empirico e storico, non sia possibile dare una definizione vera e rigorosa. «Separatismo (egli dice) è un nome dato convenzionalmente ad un ordinamento giuridico per distinguerlo in modo approssimativo e per scopi pratici da altri ordinamenti denominati giurisdizionalismo, teocrazia, supremazia dello Stato sulla Chiesa, e senza che sia possibile determinare dove l'uno finisca e dove l'altro cominci, allo stesso modo che non si può distinguere rigorosamente il diritto costituzionale dall'amministrativo, l'obbligazione dal diritto reale e neppure il genere cane dal genere lupo, il coraggio dalla prudenza, il romanticismo dal classicismo, l'avverbio dall'aggettivo, — tutte categorie empiriche delle scienze naturali, di cui non si può fissare un carattere originale e distintivo». E qui il Falco è andato — a nostro avviso — tropp'oltre. Oltre forse — con la espressione e più con la esemplificazione — il suo stesso pensiero. Il difetto del suo ragionamento sta, come giustamente gli fu opposto, nella confusione fra punto di vista *filosofico* e punto di vista *scientifico*. Da tale confusione tutte le scienze si vedrebbero ridotte al più volgare empirismo, e ai concetti da esse elaborati

sarebbe negato ogni valore scientifico. Il quale è anch'esso, a nostro modo di vedere, un risultato paradossale.

Del resto — lo avvertiamo anche qui — quale che sia la definizione che si voglia poi dare, dal punto di vista di questa o di quell'altra filosofia, dei concetti fondamentali della nostra scienza (concetti semplicemente empirici, pseudo-concetti e simili), poco importa a noi, cultori come siamo di una disciplina di puro diritto, e per di più di diritto positivo (1).

§ 49. — La Libertà religiosa indipendente dai due sistemi.

I. - Le fondamenta storico-comparative, che abbiamo posto, ci licenziano a sgomberare innanzi tutto il campo della nostra indagine da una confusione di concetti, che fin qui vi dominò e che fu causa di molti malintesi.

Errore ed errore grave di conseguenze è, a nostro avviso, l'intromettere il principio della libertà religiosa nella indagine circa i criteri di differenziazione fra Separatismo e Giurisdizionalismo, quasi che essa fosse un elemento specifico ed

---

(1) « La filosofia (osserva il Ravà), in quanto si pone al di sopra delle singole scienze, e ne mette in discussione i presupposti, considera i loro problemi da un punto di vista radicalmente diverso, dal quale essi si vedono in luce del tutto nuova, e mutano radicalmente aspetto. Così facendo però, essa si mette fuori delle singole scienze di cui si tratta, e coscientemente fuori; e per questa ragione è assolutamente illegittimo ricorrere a un tale punto di vista superiore e filosofico, quando si è invece entro l'ambito di una determinata scienza positiva ». Del resto, la necessità di una netta sceverazione dei due campi era stata riconosciuta — e precisamente in rapporto alla scienza giuridica — dallo stesso Croce (del quale il Falco dice di applicare qui gli insegnamenti), allorquando dichiarava che gli sarebbe doluto che dalla sua discriminazione dei concetti della Filosofia da quelli delle altre scienze particolari, si potesse inferire ch'egli pensasse che il giurista non dovesse poi, *per i suoi fini particolari*, porre « i concetti di diritto pubblico e di diritto privato, di diritto civile e penale, di diritto nazionale e internazionale, di proprietà, contratto, colpa, reato, famiglia, società, stato, diritti personali e di diritti reali, leggi e consuetudini, leggi di comando e leggi di divieto, dichiarative e permissive, e via discorrendo... » (*Riduzione della Filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, 1907, pag. 39). Cfr. sopra, pag. 136, in nota.

esclusivo e quindi un contrassegno sicuro del primo dei due sistemi. È questo l'errore che già il Padelletti rimproverava, come si è visto, al Minghetti (vedi pag. 367). E non ne sono del tutto immuni nemmeno alcuni fra i più recenti e meglio informati scrittori stranieri, come, p. e., il tedesco Stutz (*Diritto ecclesiastico*, 1914, § 55, pag. 395), che asserisce gli Stati Uniti d'America non aver attuato a pieno il sistema separatistico, che pure, egli dice, è cosa tutta loro propria, precisamente per quei residui di confessionismo, dei quali si è fatto cenno più sopra (p. 254); o come un altro professore tedesco, il Kahl (pag. 141), che pone in genere fra i presupposti del sistema separatistico l'attuazione della libertà religiosa fino ai suoi estremi confini, e cioè in tutte quelle sue più minute applicazioni, che abbiamo a suo luogo discorse (§§ 34, 35); o come infine il professore inglese Bury, il quale nella sua prefazione alla traduzione di un nostro libro sostiene contro di noi che soltanto la separazione fra Chiesa e Stato può considerarsi il vero sistema in armonia con lo spirito laico dei tempi moderni e tale da assicurare compiutamente la libertà di coscienza. Non parliamo poi degli autori americani, i quali, come si è visto (pag. 222), di tale asserto si sono fatti una specie di domma nazionale. Nè il più autorevole dei nostri scrittori, lo Scaduto (*Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi?*, 1914), ci sembra aver visto bene l'essenza del dibattito, quando, non distinguendo con sufficiente nitidezza Giurisdizionalismo antico da Giurisdizionalismo nuovo, e non considerando che questo può sussistere senza riconoscimento di una chiesa ufficiale e senza ombra di confessionismo, ci attribuisce l'opinione, che fu sempre ed è le mille miglia lontana dalla nostra mente, che la libertà religiosa sia compatibile con qualunque forma di confessionismo, non importa se solo nominale o se effettivo, com'egli ama distinguere. Non ci mancherebbe altro!

Orbene, il nostro netto e fermo pensiero è questo, che il criterio della attuazione più o meno piena della libertà religiosa in un determinato Paese è da tenersi assolutamente isolato dall'indagine sul carattere separatistico o giurisdizionalistico, che vi possa avere il regime delle relazioni dello

Stato con la Chiesa. E valga anche qui, anzi che il ragionamento campato in aria, il dato che ha suo fondamento nella storia.

II. - Si è, o non si è visto, che i primi assertori del sistema separatistico (cfr. pagg. 82, 224, 252) vi si erano appigliati, mossi non già da spirito di vera libertà religiosa, ma di irriducibile intolleranza; così da volgersi subito verso la più rigida teocrazia, non appena ne ebbero la possibilità? E anche oggidì i più rappresentativi fra gli scrittori americani non pongono forse ogni cura nel far ben risaltare, quale carattere prominente della loro concezione nazionale del separatismo, ch'esso deve significare una separazione dalla *chiesa*, ma non dalla *religione* (cfr. pag. 254), poichè lo Stato americano è *a State without a Church, but not without a Religion*, vale a dire, uno Stato senza una sua Chiesa, ma non senza una sua Religione? E allora delle due l'una: o si ha il coraggio, che ebbe il Del Giudice, di inferirne che lo Stato americano non è uno Stato separatista; oppure bisogna convenire, che la libertà religiosa non è un postulato, non è elemento peculiare del sistema separatistico: vale a dire, non è assolutamente della sua essenza.

Ed eccone la riprova. Si è, o non si è visto, che i primi assertori del sistema giurisdizionalistico moderno (cfr. pp. 84, 305 sgg., 322), vi si appigliarono sopratutto per ottenere dalla suprema potestà dello Stato che imponesse a tutti i cittadini il rispetto della rispettiva libertà di religione? E non ci furono forse, anche nei tempi più a noi vicini, Stati, come la Germania fino a ieri, come l'Inghilterra ancora oggidì, ove il Giurisdizionalismo più schietto domina, e pure la più estesa libertà religiosa è a tutti concessa? Dunque la libertà religiosa è elemento perfettamente consono al sistema giurisdizionalistico, se anche essa non è della sua essenza.

Insomma, nè l'uno nè l'altro sistema può arrogare a sè, come esclusivamente suo proprio, il principio della libertà religiosa. E lo studioso non ne può quindi fare un loro specifico contrassegno.

Quello, poi, che fin qui si è detto della libertà religiosa in genere, deve valere — non occorre quasi avvertirlo — anche per tutte le sue più particolari manifestazioni o sanzioni (con-

fronta §§ 34, 35). Errato quindi l'affermare, come alcuno fa, che l'applicazione del sistema separatistico importi — come suo postulato essenziale — l'istituzione dei registri dello stato civile, del matrimonio civile, dei cimiteri comunali e così via, oppure l'abolizione dell'insegnamento e del giuramento religioso e così via. Questi sono postulati specifici della Libertà religiosa, e non del Separatismo piuttosto che del Giurisdizionalismo. Tant'è che tali postulati mancarono per un pezzo e tuttora in buona parte mancano in America, pur in pieno regime di separazione (cfr. pag. 256).

III. - Non è per altro difficile, e non è inutile, il chiarire la ragione storica, per cui dei due termini: *Separatismo* e *Libertà religiosa*, si venne facendo un binomio inscindibile. Le antiche lotte del Separatismo per aprirsi una strada nel mondo furono contro il Giurisdizionalismo di tipo antico, e cioè confessionistico: vale a dire, non soltanto denegatore di qualsiasi libertà di religione, ma arrogantesi una larga competenza a conoscere delle cose, non della sola chiesa, ma della stessa religione. E allora poteva avere un qualche senso il tanto gustato e ripetuto motto del capo del gruppo liberale dottrinario belga, Nothomb, il quale durante la discussione, da cui uscì la costituzione del 1831 (cfr. sopra, p. 278), diceva, a sostegno del sistema separatistico: « Non vi è maggior rapporto tra lo Stato e la religione, che tra lo Stato e la geometria ». Ma, oggidì, ripetendo quel motto, non si farebbe che o proclamare una verità banale o dire una cosa pressochè stolida. Banale verità se con la parola *religione* si intendesse indicare la vera materia della fede; e cosa pressochè stolida quando con la parola *religione* si intendesse indicare la chiesa o le chiese, perchè *geometria* e *chiesa* non sono termini correlativi.

E sì che la via giusta l'aveva di già segnata il più antico e il più solenne documento di libertà religiosa che il mondo occidentale conosca, l'Editto di Milano del 313 (cfr. sopra, pag. 113 sg.). Ricordiamo. Concessa a tutti, Cristiani e non Cristiani, la libertà di coscienza. Concessa del pari a tutti, indistintamente, la libertà di culto. Ma quanto alla posizione giuridica delle collettività religiose, e in particolare dell'antica

collettività religiosa pagana e della nuova collettività religiosa cristiana, la cosa cambia. L'Editto nulla innova circa la condizione giuridica della prima, la quale, come rappresentante del culto ufficiale dello Stato romano, era incorporata nella stessa organizzazione di questo, vale a dire, era un istituto di Stato, che esso governava quindi come un ramo della propria amministrazione (il *ius sacrum* pagano faceva parte del *ius publicum*). Per rispetto invece ai Cristiani, l'Editto non fa che riconoscere alle loro *conventicole*, così esso le chiama, la qualità di corporazioni, non *dello* Stato, ma *nello* Stato, con facoltà di possedere chiese e cose di qualsiasi natura. Il che è tutt'altra cosa. Chiaro quindi che quel primo legislatore, mentre per rendere omaggio, *libera mente*, com'ei diceva, alla *Summa Divinitas*, proclamava per tutti piena, e cioè uguale, la libertà religiosa, non stimava però di contravvenire a tale proclamazione solennissima, regolando la posizione giuridica delle collettività, formate per l'esercizio omai assolutamente libero delle rispettive religioni, in modo disuguale, e istituendo, di conseguenza e di necessità, rapporti differenti fra lo Stato e quelle collettività.

Ora questo è precisamente il punto, a cui si deve volgere esclusivamente l'indagine e a cui si deve circoscrivere il dibattito intorno ai diversi sistemi di rapporti fra lo Stato e la Chiesa o le Chiese. Poichè altra cosa, ben altra cosa sotto qualsiasi aspetto, e massimamente sotto quello giuridico, sono il diritto di manifestare la propria credenza in ciò che più piace, e il diritto di esercitare isolatamente o collegialmente atti di culto conformi a tale credenza; ed altra, ben altra cosa, stringersi in associazione per sfruttare — sia pure agli intenti ultimi della propria religione — tutti i mezzi che può fornire l'ordinamento giuridico dello Stato, e pubblico e privato, e quest'ultimo anche nelle sue più concrete e, diremmo, terrestri forme del puro diritto patrimoniale. La sottile, ma salda, distinzione che i giureconsulti americani fanno, come vedemmo (pag. 261), fra chiesa in senso *morale* e *spirituale*, e chiesa in senso *materiale* e *temporale*, la quale ultima può presso di loro assumere anche la più cruda e meno trascendente fra tutte le vesti del diritto comune, quella di società per azioni, ne è una dimostrazione palmare.

§ 50. — L'essenza del Giurisdizionalismo.

I. - Posto bene in sodo quanto sopra, noi possiamo accogliere, come linea direttiva dell'indagine, quella che è tracciata dal Kahl. L'evoluzione storica dei rapporti fra lo Stato e la Chiesa ci presenterebbe un processo di differenziazione e distinzione sempre più profonda, dalla loro iniziale unione alla loro separazione; processo, egli soggiunge, che può essere reso percepibile all'occhio della mente con l'immaginare due cerchi, prima perfettamente sovrapposti e che man mano si staccano, presentando zone di sovrapposizione sempre più ristrette, finchè essi non si toccano più che alla periferia, con tendenza a rompere anche un tale contatto. Il contatto alla periferia rappresenterebbe, secondo il Kahl, lo stato presente delle loro relazioni in pressochè tutti i paesi, e il distacco il programma dei partiti più avanzati.

Orbene, noi possiamo lasciar da banda oramai il punto di partenza dell'evoluzione storica, e cioè quel momento della sovrapposizione perfetta, che si presentò sotto due faccie: sovrapposizione dello Stato alla Chiesa, o sovrapposizione di questa a quello. L'uno e l'altro sistema hanno fatto il loro tempo e non è da pensare che abbiano a tornare mai più (cfr. §§ 7 e 11).

Prendiamo invece lo spunto dall'Evo moderno, che ci presenta, variamente denominato e variamente applicato, un sistema di relazioni, il cui contenuto era però in tutti gli Stati civili dell'Europa occidentale pressochè identico: l'unica Chiesa ammessa nello Stato è una istituzione dello Stato medesimo, che la invigila e la protegge: *Giurisdizionalismo confessionista* (cfr. § 8). Che questo sia stata una realtà storica nessuno può certo negare. Che da tutte le minute particolarità dei rapporti complessi che ne risultavano fra lo Stato e la Chiesa, fra le rispettive leggi, fra i rispettivi magistrati, siasi man mano formato, per sintesi, un sistema politico, bene individuato nella coscienza degli interessati, risulta dal fatto, che su di esso, come su di un presupposto incontrastabile, si fondavano gli Stati per la difesa delle loro prerogative e la

giustificazione delle loro intromissioni nelle cose della Chiesa. Che poi il sistema politico si sia venuto fissando sempre più nettamente come sistema giuridico, lo dimostra ad esuberanza tutta la ingente letteratura, non solo pubblicistica, ma tecnico-giuridica, che se ne occupò e lo elaborò, anche scientificamente, in tutti i suoi minuti particolari. *Placet*, *Pareatur*, *Exequatur*, per esempio, e cioè le parole e quasi le sigle, con cui l'autorità civile competente segnava in calce all'atto ecclesiastico o il suo benestare generico, o l'autorizzazione a pubblicarsi, o il consenso all'esecuzione, assurgono nella tradizione cancelleresca a simbolo ed anzi a designazione di quella speciale facoltà dell'autorità civile. E tale designazione, e le altre somiglianti, la dottrina del diritto pubblico le assumerà poi dalla pratica per farne altrettanti principii del proprio sistema giuridico, altrettanti capitoli della propria scienza.

II. - Quale l'essenza del sistema? Non l'abbiamo certo a ricercare nel suo lato confessionistico. Al Giurisdizionalismo confessionistico dei primi tempi potè sostituirsi man mano in tutti gli Stati d'Europa il Giurisdizionalismo liberale, senza che il sistema mutasse di nome e di sostanza (cfr. sopra, pag. 303 sg.). Di fatti, come la libertà religiosa vedemmo non essere dell'essenza del Giurisdizionalismo moderno, così neppure l'intolleranza o il confessionismo erano dell'essenza dell'altro. L'essenza del sistema va, pertanto, ricercata in quello che il vecchio e il nuovo Giurisdizionalismo hanno di comune, che è poi la loro particolare concezione della Chiesa, come istituto di diritto, o, in altri termini, la posizione giuridica che alla Chiesa è attribuita da essi nello Stato.

E qui ci troviamo sopra un terreno fermissimo. Alla Chiesa venne, a seconda dei diversi tempi e dei diversi paesi, attribuita la posizione giuridica o addirittura di Istituzione *dello* Stato (Chiesa ufficiale, dominante, stabilita e così via), o almeno quella di Istituzione o Corporazione pubblica *nello* Stato (priviligiata o non). Tale, ripetiamo, la Chiesa fu nella realtà; tale la dichiararono a volte le stesse leggi espressamente (come fece l'Inghilterra per la Chiesa anglicana che fu proclamata *stabilita*, cfr. § 45; e la Germania per le tre maggiori Chiese che furono dichiarate corporazioni di diritto pubblico; con-

fronta § 46); tale, infine, la scienza giuridica dei paesi più evoluti l'ebbe formalmente a definire. Ente pubblico, in ogni caso, la Chiesa; o addirittura a quello stesso titolo di tutte le altre collettività che formano parte integrante dell'organizzazione dello Stato (come da noi, p. e., le Provincie e i Comuni), o, quanto meno, al modo stesso delle altre collettività pubbliche che esistono in esso Stato con carattere pubblico (come da noi, p. e., le Istituzioni pubbliche di beneficenza). Nota comune nell'uno come nell'altro caso, e, di conseguenza, nota davvero prominente e discretiva il carattere pubblico della collettività religiosa, della Chiesa.

Possiamo quindi definire il *Giurisdizionalismo* come quel sistema di relazioni fra lo Stato e le Chiese, secondo il quale il primo considera le seconde (e anche gli istituti in esse compresi) quali istituzioni o corporazioni, quali *enti*, per dirla con una unica parola, *di diritto pubblico.*

III. - Enti di diritto pubblico, adunque. Ma quale è precisamente il criterio di distinzione fra gli enti del diritto pubblico e quelli del diritto privato? È questa una ricerca che affatica da un pezzo la scienza del diritto, e più particolarmente quella del diritto pubblico. E questo o quel carattere della pubblicità è stato messo in rilievo come il decisivo, e cioè discretivo fra gli enti pubblici e privati. Senza addentrarci in una ricerca, che non cade nella sfera specifica della nostra disciplina, noteremo solo, come bene osserva il Brondi (*Le pubbliche Amministrazioni e la Gestione d'affari*, 1895, p. 53), « che la scienza, meglio che avere stabilito un fondamentale ed unico criterio di separazione abbia piuttosto fissato una serie di caratteri peculiari, e proprii alle due categorie, partendo da diversi punti di vista e cioè ora dallo scopo, ora dall'origine degli enti, ora dalla specie di funzioni, che costituiscono la vita dell'ente, ora dalla natura dei rapporti che corrono fra l'ente e gli individui ch'esso presuppone, e così via ». La pubblicità dell'ente non può quindi risultare se non da un complesso di elementi discretivi, o, se così si vuole, da un criterio eclettico e composito. Il pericolo della unicità e della esclusività in questa ricerca può risultare da questo solo esempio. Il Rosin (*Il diritto delle Associazioni pubbliche*, 1886), ch'è

uno degli autori a cui spetta il merito di aver scientificamente impostata la ricerca, avendo assunto come criterio di differenziazione fra enti pubblici e privati questo, che lo scopo dell'ente sia o non sia nell'interesse dello Stato, e avendo rilevato che tale scopo non è in nessuna delle Chiese attuali, arriva alla conseguenza che esse non sono più collettività di diritto pubblico. Ora, a parte anche la attendibilità del principio, basti osservare che alcune legislazioni, e in maniera più esplicita d'ogni altra la germanica, designavano le chiese come enti di diritto pubblico. Ma, replica il Rosin, ciò deve considerarsi quale un semplice anacronismo e quale un rimasuglio di tempi andati. Non ci soffermiamo a rilevare come sia il peggiore degli apriorismi giuridici quello appunto di condannare una statuizione legislativa per il solo fatto che non quadra in un preconcetto teorico. Ma che nel caso speciale non si trattasse di anacronismo, basta a dimostrarlo il fatto che il novissimo diritto germanico ha seguitato imperterrito a designare le chiese storiche quali corporazioni di diritto pubblico (cfr. sopra, pag. 350).

Anche per noi Italiani la questione è stata risolta, del resto, in via autentica dal legislatore, quando all'art. 2 del Codice civile designa gli enti della Chiesa come *istituti pubblici ecclesiastici.* Inoltre tale loro carattere risulta da tutto il complesso della nostra legislazione, come si può rilevare dalla esauriente rassegna fattane dal Iemolo (*Gli Enti ecclesiastici nel Diritto pubblico*, in « Rivista di diritto pubblico », 1915).

IV. - Ma *istituto pubblico* è un *genus* comprensivo di molte *species.* Consideriamone le principali.

1° Veri istituti *dello* Stato gli ecclesiastici o solamente compresi o esistenti *nello* Stato con carattere pubblico? Il cammino della storia procede dal primo tipo al secondo; e ciò per quella ragione essenzialmente, che il Rosin faceva valere (sia pure non a proposito per i suoi fini). Istituti pubblici unicamente del secondo tipo sarebbero, ad ogni modo, gli ecclesiastici in Italia; siccome risulterà a suo tempo, quando di essi più particolarmente avremo da occuparci.

2° Istituzioni o Corporazioni? La questione, dibattutasi un tempo, come accennammo (p. 353), fra due dei maggiori

canonisti germanici, ha ragione d'essere di contro sopratutto alla legislazione ed alla tradizione giurisprudenziale e dottrinaria del loro paese, le quali si trovarono di fronte a chiese di tipi differenti, come la cattolica, la luterana e la riformata, fornite tutte però di carattere pubblico. Per rispetto alla Chiesa riformata, organizzata in forme collegiali, democratiche, rappresentative, la designazione di *corporazioni*, adottata dalle leggi germaniche e propugnata dal Friedberg, risponde indubbiamente con maggiore esattezza alla realtà. Ma rispetto alla Chiesa cattolica, per esempio, ove gli elementi monarchici, gerarchici, autoritarii hanno il più deciso sopravvento, la designazione di *istituzioni*, difesa dall'Hinschius, è senza dubbio preferibile. Questa era del resto la designazione ufficiale in Francia, ove gli enti ecclesiastici erano qualificati come *établissements*; e tale è pur tuttavia in Italia, ove al termine *istituto*, adottato dalle nostre leggi, risponde molto più esattamente quello di istituzione che non quello di corporazione. Ma anche a questo riguardo un'indagine più profonda la potremo solo fare nel libro terzo della nostra trattazione.

3° Enti autarchici o non? Rispetto agli istituti ecclesiastici, c'è chi dice di sì e chi di no. E chi nega lo fa adducendo come ragione decisiva quella sopra di già accennata, ed è che tali enti non fanno parte della organizzazione dello Stato (cfr. Marchi, *L'istituto giuridico dell'Autarchia*, 1904, p. 189 sgg.). Autarchici noi li riteniamo, in ragione e come risultato di quella vera Autonomia, che riconosciamo alla Chiesa. Ma anche qui, una dimostrazione esauriente del nostro assunto non la potremo dare che nel libro terzo.

4° Istituzioni pubbliche privilegiate o non? Tale è la Chiesa cattolica, per dichiarazione dello stesso legislatore, in altri paesi, come vedemmo (cfr. pp. 344, 347). Tale riteniamo essa debba dirsi, anche senza cotesta dichiarazione, nel nostro. Col porre qui in questione la qualità di privilegiata o non da assegnarsi alla Chiesa cattolica d'Italia si tratta assai meno di volerle concedere o non favori o facilitazioni, quanto della opportunità di applicarle il diritto comune delle istituzioni o corporazioni di diritto pubblico oppure un diritto speciale. In pratica il quesito non ha nessun significato, poichè in Italia

istituzioni o corporazioni di diritto pubblico compiutamente ed indipendentemente organizzate, che non siano quelle le quali fanno parte dell'organismo stesso dello Stato o che non siano la Chiesa stessa, non si hanno. Quel che si fece per le opere pie e per qualche altro istituto è ben lontano dall'essere coordinato o dal poter formare un qualunque diritto comune. Abbiamo massime di diritto pubblico generali, ma non un vero corpo di diritto. Ma, anche portando il quesito nel campo puramente teorico, e supponendo che molte di tali istituzioni si abbiano a costituire, e che ne scaturisca veramente un diritto comune, resterebbe pur sempre a vedere se questo sarebbe applicabile alla Chiesa. Lo negano il Piola ed il Padelletti, considerando la natura affatto speciale della Chiesa; la quale considerazione indusse perfino il Minghetti e qualche altro fra coloro che vorrebbero trattare la Chiesa come una associazione privata, a sostenere che le si debba applicare ad ogni modo un diritto privato speciale. Sta invece per l'affermativa lo Scaduto, il quale accentuando il carattere comune che hanno certe istituzioni, accentuando il concetto, che esistono *gruppi* e *classi* di istituzioni, viene alla conclusione che le istituzioni pubbliche così profane come religiose siano capaci di un diritto comune. Si tratta dunque di vedere se la Chiesa cattolica presenti tali e tanti caratteri e punti comuni con le altre istituzioni pubbliche, che un diritto il quale si limiti a regolare tali rapporti comuni sia poi sufficiente, non soltanto a governare adeguatamente l'azione della Chiesa come istituzione pubblica, ma a guarentire l'opera di sorveglianza e di controllo dello Stato. Ora a noi questo non sembra possibile. Troppo numerosi e gravi sono i punti di dissomiglianza fra la Chiesa e le altre istituzioni pubbliche, troppo è singolare, complesso e saldamente costituito il suo organismo in confronto di queste ultime, qualunque sia per essere la loro fioritura avvenire, e troppo, infine, è sottile e pericolosa e al tutto specifica la sua azione, perchè lo Stato non debba, da una parte provvedere con disposizioni di diritto singolare alla singolarità dei rapporti ecclesiastici, tenendo conto specialmente di quel grande corpo di diritto che si svolse nel seno stesso della Chiesa e

su cui la sua costituzione si fonda, e dall'altra premunirsi con mezzi al tutto speciali contro gli eccessi del potere ecclesiastico.

Ma v'è, oltre a tutto questo, un'ultima considerazione decisiva. La Chiesa in genere, e più specialmente la cattolica è la sola fra le istituzioni e le corporazioni pubbliche, la quale sia costituita in modo assolutamente contrastante con la costituzione stessa dello Stato e coi principii del diritto pubblico odierno; ancora: essa è la sola che abbia esplicato e tuttora in parte esplichi (e ciò particolarmente in Italia) la sua azione in senso fondamentalmente e forse fatalmente contrario agli scopi dello Stato; eppure la Chiesa è parimente la sola, che lo Stato non possa, non dico distruggere, ma neppure riformare nella sua costituzione o almeno contenere e correggere efficacemente nella sua azione. Onde, di fronte ad essa, osserva il Friedberg, allo Stato non rimangono se non due espedienti: o la ricaccia fra le associazioni private e la ignora; ma si vedrà più sotto quanto maggior pericolo possa a lui venire da questo sistema: oppure, costretto a prenderla come essa è, costretto a riconoscerla come istituzione o corporazione pubblica, costretto ad ammettere in una certa misura le parti della sua costituzione e della sua azione, che gli sono ostili, ma che lo svolgimento storico della vita sociale gli impongono, esso si tiene però stretto alle sue difese storiche e al tutto speciali, contro le storiche e al tutto speciali usurpazioni della Chiesa, e occorrendo le accresce e le perfeziona. Ma in questo caso si ha, da una parte, favore speciale nel riconoscere alla Chiesa alcune delle sue singolarità storiche, e tolleranza speciale nel non abolire quello che, se per una finzione storica la Chiesa si avesse ora a costituire *ex novo* come associazione religiosa, non potrebbe non essere proibito, come osservava lo Hinschius; e, d'altra parte, restrizione e difese speciali: cioè, tutto sommato, un *ius singulare* o in altri termini un privilegio. E i privilegi — è noto — potevano appunto consistere e vertere, come i vecchi pratici amavano dire, tanto *in favorabilibus*, quanto *in odiosis*, essere cioè *privilegia favorabilia* oppure *odiosa*.

§ 51. — L'essenza del Separatismo.

I. - Se l'essenza del Giurisdizionalismo sta, come si è visto, nella qualità di *Istituzione di diritto pubblico* che la Chiesa abbia nello Stato, si potrebbe, a filo di pura logica, e diremmo dialetticamente, definire il Separatismo come quel sistema di relazioni fra lo Stato e la Chiesa, secondo cui questa ultima sia dal primo considerata come semplice *Associazione di diritto privato*. E ne risulterebbe così una specie di equazione: — Carattere pubblico : Giurisdizionalismo :: Carattere privato : Separatismo. Se non che, volendo rimanere anche qui sul terreno fermo della storia e del diritto positivo, noi dobbiamo farci carico di due obiezioni, entrambe recisamente negative; ma puntate: l'una in genere contro il sistema separatistico in sè e per sè considerato, e l'altra più specialmente contro il carattere privato che in tale sistema assumerebbero le associazioni religiose.

II. - La prima sta nel dire che il Separatismo non è esistito mai nella realtà o, quanto meno, nella sua totalità, e che quindi non rappresenti che uno schema mentale di alcuni teoristi o la parola d'ordine di alcuni partiti politici, per il fatto che in nessuno degli Stati, che si pretendono separatisti, non nello stesso paese separatista per eccellenza quale è la Repubblica nord-americana, lo Stato si disinteressò e si disinteressa del tutto della religione, assumendo cioè carattere nettamente aconfessionista ed attuando fino nei suoi minuti particolari il principio della libertà religiosa. È il punto di vista, vedemmo, anche del nostro Del Giudice. Ma noi abbiamo dimostrato sopra (§ 49) l'errore fondamentale di siffatta opinione, derivante dall'intromettere nella questione un elemento, che ad essa deve rimanere estraneo. Onde ci crediamo licenziati ad affermare recisamente, che il Separatismo è esistito, come realtà altrettanto sicura quanto il Giurisdizionalismo, in alcuni Stati, e prima e più pienamente che in tutti nello Stato separatistico-tipo, la Repubblica nord-americana.

III. - La seconda e molto più seria obiezione si trova nel Falco. Egli scrive: «Mai e in nessun luogo, che si sappia, le

chiese non sono state messe nelle condizioni di una qualunque associazione privata; questo non è avvenuto e non avviene neppure negli Stati Uniti d'America, non soltanto perchè, come è stato osservato più volte e da ultimo ancora dal Troeltsch, le chiese non sono state ridotte semplicemente al grado di un club di ballo o di una società ginnastica, continuando ad esistere una legislazione speciale sia in loro favore, sia in loro svantaggio, a difesa dello Stato — ma ancora perchè, come ha giustamente rilevato Otto Mayer, dietro alle associazioni religiose vi sono ancora sempre chiese. Negli Stati Uniti d'America, osserva il Mayer, le grandi denominazioni evangeliche: episcopalisti, presbiteriani, metodisti, luterani, non sono associazioni, ma vere chiese popolari. Associazioni formano sempre soltanto i membri attivi che si raccolgono in un dato luogo per assicurare le spese del servizio divino. Al di sopra di queste associazioni però sta la denominazione, la *church*, alla quale appartengono anche altri oltre ai membri delle associazioni, *church*, che ha una propria costituzione ed è riconosciuta dal diritto. E la cosa è tanto più evidente per la Chiesa cattolica ». Gli argomenti, che il Falco adduce contro il preteso carattere di semplici società private che le chiese avrebbero negli Stati Uniti d'America, sono sostanzialmente due: *a*) l'esistenza in quel paese di una legislazione speciale quanto alle associazioni religiose; *b*) l'esistenza, dietro le associazioni religiose, di denominazioni o chiese, o chiese popolari.

Cominciamo a considerare questo secondo argomento. Denominazioni, chiese, chiese popolari? Se si intende con ciò l'universa Chiesa cattolica, o greco-ortodossa, o episcopale, o luterana, o presbiteriana, o metodista, ecc., allora ci pare che l'argomento provi troppo. Il Separatismo non sarebbe più possibile, anzi neppure pensabile, se non di fronte al più rigido Congregazionalismo (cfr. sopra, p. 225), e cioè alla frantumazione e polverizzazione d'ogni organizzazione ecclesiastica. La verità è invece che tali denominazioni o chiese o chiese popolari potranno spiegare la più intensa azione religiosa, potranno esercitare anche una possente pressione politica, potranno magari ottenere che gli schemi giuridici statuali vengano modificati a loro piacimento (come appunto è accaduto); ma poi

in cotesti schemi giuridici statuali non entrano se non le particolari associazioni religiose. Il che è quanto al giurista unicamente preme. E appunto lo studioso europeo, che ha messo in più chiara luce cotesti complessi rapporti, il Rothenbücher, non si stanca di insistere su tutti i toni, che le denominazioni o chiese o chiese popolari « non sono affatto entità che possano comparire nel diritto dello Stato (p. 144) », oppure anche più energicamente che esse « non esistono per lo Stato americano (p. 167) ». Ma il Mayer, e con lui il Falco, sembrano accennare anche a quell'altro concetto di chiesa, che vedemmo essere proprio della mentalità americana (cfr. sopra, p. 261 e p. 380). Ma qui ci basta ricordare con quanta cura e con quanta recisione i giuristi americani si sforzino di tenere ben distinta questa figura di chiesa, corpo, com'essi dicono, puramente *morale* e *spirituale*, dalla figura dell'associazione ecclesiastica, corpo puramente *temporale* e *materiale*, per poter conchiudere che quest'ultima figura, e non affatto l'altra, ha l'esclusivo accesso nel campo del diritto. Al quale appunto, siccome più sopra dimostrammo, si deve strettamente delimitare tutto il dibattito.

E veniamo all'altro argomento. Anch'esso può avere una duplice portata. O si ha di mira quel regime particolare, che per le associazioni di alcune chiese storiche fu man mano sancito dai singoli Stati della Federazione americana a cominciare dallo Stato di New-York nel 1895; e allora — riservando a più innanzi ogni apprezzamento di tale gravissima deviazione, e visto che nostro intento presente è unicamente di mostrare che, magari per un solo istante, in un sol punto del globo, il Separatismo, sotto la forma di trattamento delle associazioni religiose come vere e pure società private, esistette — noi possiamo pur sempre asserire che, non per un istante, ma per più di un secolo prima del 1905, e cioè dal 1791 in poi, un simile regime tutto quanto di diritto comune privato fu una realtà in America; poichè dei soli schemi di tale diritto potevano le associazioni di qualunque chiesa giovarsi. E le società religiose erano, di conseguenza, vere società private, come qualunque altra società, costituita per non importa quale scopo. Nè sappiamo decidere se la *chiesa-società per azioni*

abbia molto da invidiare, in fatto di banalità, alla *chiesa-club*, di cui si adonta il Troeltsch. Oppure si può aver di mira alcune disposizioni di speciale favore verso le chiese (p. e. sussidii) o verso le cose ecclesiastiche (p. e. esenzione degli edifici di culto dalle imposte) o verso le persone stesse (esenzione dal servizio militare), e, inversamente, alcune altre disposizioni di sfavore verso le chiese (limite agli acquisti delle associazioni religiose), che si trovano in pressochè tutte le legislazioni particolari americane. Ma il Rothenbücher ha pienamente dimostrato (p. 167 segg.), come tutte coteste disposizioni di favore rientrino in quella tendenza ad aiutare in tutti i modi il mantenersi e il diffondersi del sentimento religioso e delle relative pratiche, la quale ha ben altre e più significanti espressioni, come si vide, nel generale confessionismo dello Stato americano; confessionismo, che noi, per altro, non riteniamo incompatibile con il regime giuridico del Separatismo. Quanto ai limiti degli acquisti — a parte anche l'osservazione dello stesso autore ch'essi si possono considerare omai come un assai labile impaccio — sta però che essi consistono semplicemente in un limite all'ammontare dell'acquisto, a cui non si accompagna mai, come nei nostri diritti europei accade, nessuna ingerenza quanto alla gestione e alla erogazione di ciò che poi si sia acquistato, nel che sta appunto la nota più caratteristica del Giurisdizionalismo. Si tratta cioè di un freno, che potrebbe concepirsi benissimo anche quanto ad altre società di non dubbio carattere privato (commerciali, industriali, ecc.; e qualcosa di simile, appunto negli Stati Uniti d'America, si dovette fare contro le esorbitanze dei *trusts*), per ragioni sociali, politiche od economiche, senza che la sanzione di una tale deroga al diritto comune della illimitata libertà di acquisto possa valere a trasformare cotali società di private in pubbliche. E neanche per le società religiose riteniamo che una deroga somigliante basti a mutare la loro natura privata, risultante da tanti altri e così preponderanti elementi!

IV. - Dire che nel regime separatistico, che chiameremo tipico, le associazioni religiose abbiano avuto carattere di semplici associazioni private, non significa ancora che il carattere privato della associazione si possa genericamente e teorica-

mente assumere a nota differenziale e sostanziale del Separatismo. Noi stimiamo tuttavia che tale risultato si abbia a considerare come conseguito, quando si sia dimostrato, in primo luogo, che in favore di siffatto carattere si è pronunciata la *communis opinio* degli studiosi, e, in secondo luogo, che i criteri differenziali, che si vollero sostituire a quello sopraccennato, non reggono alla critica.

1° La scienza germanica, quella cioè a cui spetta, come si disse, il merito di aver posta nei suoi veri termini e impostata su basi veramente scientifiche la questione, tenne per un buon pezzo fermo un simile risultato, vale a dire che separatismo fosse equivalente a trattamento delle chiese come società private. E ciò, tanto se a simile conclusione si perveniva per via deduttiva, come fece p. e. il Sohm, quanto per via induttiva, come fece p. e. il Sägmüller, quanto per una via che diremmo mista, p. e. storico-psicologica, come di recente sosteneva il Friedrich, e come del resto già da molti anni aveva fatto l'Hinschius nel suo classico studio su questi argomenti (cfr. sopra p. 354). Ora, ciò che il più degli studiosi germanici ritennero e ritengono a ragione veduta, e cioè procedendo in base alla critica più attenta ed accurata, hanno pure ritenuto, diremmo, quasi di intuizione, tutti gli studiosi italiani fino ad ora. In tutti vale a dire — e sia che si tratti di semplici discorsi sia di trattazioni teoriche — è fondamentalmente l'idea, che Separatismo significhi relegazione della Chiesa nella sfera del diritto privato o del diritto comune, e definizione e trattamento di essa quale semplice società privata. E siffatta concezione è comune a studiosi di convinzioni le più diverse: *a*) tanto cioè ai fautori più caldi della separazione e della formula cavouriana, come il Mamiani, lo Scialoja, il Minghetti, il Bonghi, il Ferrara, il Borgatti, ecc.; *b*) quanto agli avversari di tale sistema, come il Piola e il Padelletti, i quali contrappongono alla loro definizione della Chiesa quella degli avversari, appunto come una contrapposizione del concetto di associazione privata a quello di istituzione pubblica; *c*) quanto, infine, ai docenti della rinnovata scienza del diritto ecclesiastico nelle università di Italia, come lo Scaduto, lo Schiappoli, e chi scrive. E tutto questo ha bellamente fatto vedere lo stesso Falco nel suo citato

studio. Che un siffatto quasi universale *consensus*, tanto se ragionato quanto se semplicemente intuitivo, non abbia a significare proprio nulla?

2° Delle concezioni, che alla sovraccennata e dominante opinione si vollero contrapporre, crediamo di segnalare soltanto quella, che ci deriva dalla fonte più autorevole, dal Rothenbücher. Per esso « il contrassegno comune e veramente giuridico, che contraddistingue l'ordinamento giuridico dei paesi, ove la separazione è attuata, da quelli, ove la loro unione tuttavia persiste od ove, quanto meno, una o più chiese sono riconosciute come corporazioni di diritto pubblico privilegiate, consiste in questo, che nei paesi separatistici le chiese, in quanto hanno una organizzazione, riposano sulla libera volontà dei loro addetti; cosicchè l'appartenenza dei singoli ad una associazione religiosa non è assolutamente presa in nessuna considerazione dal diritto pubblico dello Stato, e non è condizione per l'esercizio di nessun diritto o dovere pubblico ». Orbene, giustamente gli ha opposto fra gli altri il Falco, che non si intenderebbe allora perchè egli non ponga fra gli Stati pienamente separatistici l'Italia, visto che per lo Stato italiano non si nasce necessariamente cattolici, che lo Stato non dà importanza alla appartenenza dei cittadini alla Chiesa cattolica, nè tale appartenenza è condizione per l'esercizio di diritti o doveri pubblici. Dal che risulta che è possibile che esista una collettività di diritto pubblico, senza che l'appartenenza alla medesima sia di necessità coattiva. Del resto cotesto della appartenenza libera o non libera ad una associazione fu, è vero, uno dei molti criteri discriminanti fra associazioni di diritto pubblico e associazioni di diritto privato, che furono messi innanzi un tempo, ma senza risultato concludente, neppure per le associazioni in genere considerate. Esso non può quindi e per più forte ragione addursi in questo nostro più ristretto campo. Tanto varrebbe assumere a criterio unico e decisivo un altro qualunque dei caratteri o dei risultati del Separatismo, che nella disamina storica vedemmo essere stati man mano prospettati: quello, ad esempio, di carattere prettamente finanziario, messo innanzi ai loro tempi dal Milton o dal Chenier (cfr. pp. 225, 265), e cioè la cessazione di ogni pubblica dota-

zione delle chiese; a proposito del quale si potrebbe però fare una obiezione simile alla precedente, e cioè che è concepibile una istituzione pubblica, sfornita d'ogni dote o assegno da parte dello Stato.

Tutti cotesti criteri, ed altri ancora, non sono, nel migliore dei casi, da riguardarsi se non come eventuali aspetti o risultati, non cioè elementi essenziali, ma solo accidentali, di un principio più comprensivo e davvero sostanziale, e cioè del principio che le chiese siano considerate come associazioni private e trattate in base al diritto di queste ultime. Onde il criterio, enunciato in via puramente aprioristica o dialettica in principio di questo numero, deve considerarsi ormai come corroborato dalla dimostrazione e dai fatti, così da esserci consentito di definire il Separatismo, come quel sistema di relazioni fra lo Stato e le Chiese, secondo il quale queste ultime sono considerate e trattate quali semplici *Società di diritto privato.*

§ 52. — I Separatismi imperfetti.

I. - Mera associazione privata, adunque, la Chiesa secondo la dottrina separatistica, come diceva un giorno il Ferrara in un suo famoso studio (*N. Ant.*, 1867). E la conseguenza più immediata e più naturale si è che le si applichi il diritto *privato comune*, e cioè proprio di tutte le altre associazioni o società private, siccome appunto per un gran pezzo si fece in America.

Ma tutti i regimi separatistici presentemente in vigore, e colà e altrove, presentano delle deviazioni gravi da cotesta diritta linea di logica giuridica. La loro portata è tale che il sistema se ne debba dire vulnerato nella sua essenza? Vediamolo brevemente. Intanto è da notare come coteste deviazioni possono distinguersi secondo due criteri: — o sono deviazioni intervenute solo dopo un periodo di completa e genuina applicazione del sistema, o sono deviazioni risultanti da una sua applicazione fin dagli inizi non completa e non genuina; ancora: — o sono tali da contenere pur tuttavia il regime nell'ambito del diritto privato, o sono tali da trarnelo fuori.

II. - Le due prime fra coteste alternative (deviazioni sopravvenienti, permanenza del diritto privato) si riscontrano segnatamente negli Stati Uniti d'America ed in Francia.

Quanto alla Repubblica nord-americana vedemmo a suo luogo (p. 262), come al diritto privato *comune*, applicato alle associazioni religiose un tempo, si sia venuto sostituendo, sopratutto per la pressione possente della Chiesa cattolica, un diritto *speciale* o *singolare*, il quale mira a fare una larga parte alle esigenze particolari delle singole organizzazioni ecclesiastiche, e sopratutto alle pretese della gerarchia cattolica.

Qualcosa di molto somigliante, per non dire addirittura di identico, è successo proprio di questi ultimi giorni in Francia. Avevamo chiuso il paragrafo relativo a questo paese (cfr. sopra, p. 277), avvertendo come fossero in corso trattative fra il Governo francese e la Curia romana per un accordo intorno alla figura da dare alle associazioni del culto cattolico, dopo l'irremovibile rifiuto della Santa Sede a riconoscere quelle immaginate e proposte da quel Governo. Ora l'accordo è intervenuto nel periodo, che è trascorso fra la stampa di quel paragrafo e la stampa del presente. Con l'Enciclica *Maximam gravissimamque* del 18 gennaio 1924 il pontefice Pio XI ha consentito che i cattolici francesi costituissero delle associazioni secondo un tipo, che i giureconsulti dello Stato francese ritennero consentito dalla legge di separazione del 1905, e la Curia romana dichiara conforme al diritto canonico: un tipo canonico-legale, come dicemmo. La verità è che si avverò quanto, facili profeti, avevamo predetto; vale a dire che la Chiesa cattolica è riuscita ad imporre allo Stato francese, dopo diciannove anni di asperrima lotta, il rispetto della propria gerarchia. Basti dire che lo schema di statuto, a cui tutte le associazioni cattoliche si dovranno attenere, stabilisce all'art. 2, che esse hanno per scopo di provvedere alle spese ed al mantenimento del culto cattolico sotto l'autorità del Vescovo, in comunione con la Santa Sede, ed in conformità della costituzione della Chiesa cattolica, e debbono funzionare secondo le prescrizioni delle leggi ecclesiastiche. Le associazioni si compongono del Vescovo, che ne è il presidente nato, e di un certo numero di membri laici, i quali però debbono essere presentati dal Vescovo stesso

e decadono di pieno diritto ove incorrano in qualunque pena o censura ecclesiastica. L'amministrazione spetta a un consiglio composto del Vescovo e di quattro membri, eletti dall'assemblea dell'associazione, ma presentati ancora dal Vescovo. La competenza dell'associazione è strettamente limitata alla amministrazione dei beni, esclusa ogni sua ingerenza nelle cose spirituali e, in specie, nella nomina e nel trasferimento degli ecclesiastici. Come si vede, la Francia è giunta ora ad un risultato sostanzialmente identico a quello raggiunto già da tempo dagli Stati Uniti d'America.

Il paragone fra le evoluzioni compiute dai due Stati, e cioè dalla grande Repubblica anglo-sassone e dalla grande Repubblica latina, è fra le cose, a nostro avviso, più istruttive che per il nostro studio si possano presentare. Partendo da punti di vista addirittura antitetici, come mostrammo a suo tempo, la Repubblica americana aveva offerto alla Chiesa per la sua organizzazione giuridica gli schemi del suo diritto privato *comune*; mentre la Repubblica francese le offriva degli schemi di diritto tutt'affatto *eccezionale*, quali erano le sue, nate-morte e omai sepolte, associazioni cultuali del 1905. La Chiesa si acconciò, attendendo tempi migliori, al primo partito, e cioè all'offerta americana; respinse invece sdegnosamente il secondo, e cioè l'offerta francese. La Francia fece allora un passo innanzi e propose alla Chiesa lo schema delle sue associazioni di diritto privato comune, conformi cioè alla sua legge generale delle associazioni del 1901 (cfr. sopra, p. 272). La Chiesa, sospettando un tranello, le rifiutò. Ma con tutto ciò è lecito dire che in quell'istante, almeno virtualmente, la Repubblica francese si trovava sulla stessa precisa linea giuridica che un tempo la Repubblica nord-americana: — entrambe avevano offerto alla Chiesa un regime associativo di pieno e schietto *diritto privato comune*. E in quell'istante si può pure dire che, *effettivamente* in America, *virtualmente* in Francia, e cioè nei due paesi rappresentanti i due tipi estremi del Separatismo, questo esistette davvero nella sua integrità. Ma alla Chiesa cattolica venne fatto di far piegare alle sue viste le due Repubbliche, non riluttante l'americana, riluttante, e come!, la francese: — segno impressionante (sarebbe stolto non riconoscerlo) della

sua paziente e lungimirante pertinacia! Sotto l'aspetto giuridico, quali che siano stati i punti di partenza e quali gli svolgimenti intermedii, i risultati sono omai, come ognuno può vedere, gli stessi: le associazioni religiose godono in America e in Francia di un regime sostanzialmente uguale. Ma questo è poi in entrambi i paesi un regime differente da quello, con cui vi sono governate le altre associazioni.

Come definirlo? Non più certamente diritto *comune*. Ma pur sempre, non ci pare dubbio, diritto *privato*. Dunque: non più il diritto *comune privato*; sì bene un diritto *privato speciale* o *singolare*. Ciò posto, potrà tuttavia dirsi che in quei paesi permanga il sistema separatistico? Con una intuizione veramente geniale il Minghetti prevedeva, fin dal 1878, che l'applicazione del sistema separatistico avrebbe condotto, per forza stessa delle cose, gli Stati ad applicare ai rapporti giuridico-ecclesiastici un regime, sia pure di diritto privato, ma non di diritto comune. Egli diceva invero (p. 139): « Pur sostenendo la regola generale che gli statuti delle associazioni religiose debbano considerarsi come patti che generano speciali diritti e doveri negli associati, è forza riconoscere che il contratto fra i fedeli nella Chiesa è un contratto *sui generis* che non può essere interamente assimilato agli altri. E come, per esempio, dopo aver applicato il diritto comune alla materia delle cambiali, e dopo le prove fatte intorno a ciò dalla giurisprudenza, si è dovuto alla perfine fare una legislazione cambiaria, così occorrerà forse, posta la separazione dello Stato dalla Chiesa, stabilire delle regole legislative speciali anche per i rapporti giuridici derivati da un atto ecclesiastico ». Il Minghetti mostrava con ciò di ritenere che l'adozione di un sistema di leggi speciali, purchè di diritto privato, non avrebbe alterato l'essenza del sistema. E al suo autorevole parere ci possiamo acconciare pure noi, senza fare più lungo discorso.

III. - Le due seconde fra le alternative enunciate più sopra (applicazione fin dagli inizi incompleta e non genuina; esorbitanza non solo dal diritto comune, ma dal privato), si riscontrano in parecchi Stati, che pur si dicono separatistici, e di cui soli due trasceglieremo: uno minimo, la città di Basilea, ed uno massimo, la novissima Repubblica germanica.

Nel 1910 il Cantone svizzero di Basilea-Città adottava una costituzione di cui il § 19 stabiliva: « La Chiesa riformata e la cristiana-cattolica del Cantone hanno la personalità di diritto pubblico. Esse possono stabilire la loro organizzazione indipendentemente, ma per le disposizioni non strettamente ecclesiastiche, e cioè per la loro costituzione e i loro decreti di carattere generale, abbisognano della autorizzazione dello Stato. Tale autorizzazione si potrà dare quando la organizzazione ecclesiastica riposi su basi democratiche, e sopratutto la elezione degli organi legislativi e amministrativi e degli ecclesiastici spetti ai membri forniti del diritto elettorale, quando ancora ogni abitante del Cantone, che appartenga alla relativa confessione e non ne sia espressamente uscito, sia riconosciuto membro della medesima e alla minoranza sia assicurato un libero spazio, e quando infine le disposizioni della Costituzione federale e cantonale, non ché quelle delle leggi dello Stato, emanate per la loro applicazione, siano osservate. Le due chiese amministrano il loro patrimonio indipendentemente sotto la vigilanza del Consiglio di Stato e possono imporre tasse sui loro addetti ». E qui è proprio il caso di rifarsi alla immagine del Kahl (cfr. sopra, p. 381). Il Cantone di Basilea-Città, non appena sciolte le prime ritorte che lo avvincevano al più rigido sistema di Chiesa di Stato (per la costituzione del 1875 spettava ancora allo Stato di stabilire con leggi proprie la organizzazione delle due chiese e di dotarle), e quando ancora era tra le secche del più schietto Giurisdizionalismo, si è figurato di trovarsi già nell'alto mare del Separatismo, ed intitolò il nuovo regime: « Separazione dello Stato e della Chiesa ». È vero che uno dei più dotti canonisti germanici, il Rieker (*Per la riforma della Costituzione ecclesiastica protestante in Germania*, 1919), tenendo conto sopratutto dei vantaggi che da cotesto regime svizzero provengono alla chiesa, lo definisce un *bell'esempio* di Separatismo. Per parte nostra lo diremo solo un segno dei più evidenti della disperante difficoltà di bene intendersi intorno a che cosa sia Separatismo!

Qualcosa di molto simile è successo pure ai Tedeschi, reggitori della novissima repubblica. Memori che la separazione fra lo Stato e la Chiesa era fin dalla famosa Assemblea di

Francoforte del 1848-49 fra i postulati del partito liberale e poi del partito socialista germanico (cfr. sopra, p. 236), quando ebbero nella nuova Costituzione del 1919 stabilito, come si è visto (p. 350), che non sarebbe più esistita *Religione ufficiale dello Stato*, esclamarono: Ci siamo, ecco anche da noi il Separatismo! Ma ascoltiamo una parola più pacata e più edotta, quella del Kahl, che ci narra per filo e per segno come le cose andarono. Egli comincia con osservare come, da una parte l'inimmaginabile evento della caduta della monarchia avesse tolto alle chiese protestanti germaniche ogni possibilità di appoggiarsi al sovrano, quale capo del loro governo secondo l'antica tradizione di quel paese; mentre, da una altra parte, secondo una felice espressione di Ottone Mayer, la esaltazione della separazione della Chiesa dallo Stato doveva costituire necessariamente un articolo del novissimo *Diritto naturale repubblicano*, visto che ogni repubblica, che si rispetti, mette quasi un punto d'onore a fare il suo bravo separatismo. I primi progetti della nuova Costituzione si limitavano però a pochi e stremenziti richiami alla Costituzione del 1849, relativi ai diritti religiosi degli *individui*; quando il goffo e brutale (parole del Kahl!) procedere del ministro dei culti prussiano, Adolfo Hoffmann, mise tutto il mondo ecclesiastico delle varie confessioni in grande allarme, per il timore che si volesse fare del Separatismo proprio sul serio, scalzando le stesse prerogative storiche delle *collettività* religiose. Si aprirono allora trattative fra lo stesso Kahl (professore di diritto ecclesiastico a Berlino) e il segretario di Stato Preuss (un noto scrittore di diritto pubblico prussiano) e il con-ministro del culto Corrado Haenisch, nell'intento di escogitare garanzie contro il temuto attentato. Su questa base si svolse la lotta elettorale per la formazione dell'Assemblea costituente. Su questa base pure si svolsero le discussioni di questa. Le quali, ci assicura il Kahl, si fondarono tutte su di un disegno, da lui elaborato per uso di intese private, ma che fu poi assunto a proprio programma dai partiti politici in esso consenzienti. Di qui infine, dopo le due letture della Commissione, e dopo le tre votazioni della Assemblea, risultò il testo degli articoli 135-141 della Costituzione. Di cui ecco il contenuto essenziale.

Notiamo innanzi tutto, come, da una parte, le chiese storiche conservino anche qui la qualità di corporazioni di diritto pubblico e possano, in conseguenza, imporre tasse sui loro addetti, conservando per di più le dotazioni assegnate ad esse dai varî Stati (almeno fino a nuova legge: — che abbia a ripetersi il caso del famoso articolo 18 della Legge delle Guarentigie?); mentre, da un'altra parte, esse godono di una molto maggiore indipendenza di contro allo Stato, che non secondo la costituzione del Cantone di Basilea-Città, avendo lo Stato germanico fatta rinuncia alle più essenziali sue prerogative giurisdizionalistiche, e cioè, com'essi dicono, alla storica *Staatskirchenhoheit*.

E allora, almeno quello tedesco è da dirsi un sistema separatistico, ad onta che ad alcune chiese sia applicato, non il diritto privato, ma il pubblico? Ecco la risposta di chi è ben più di noi autorizzato a darla, e cioè dell'ispiratore stesso del nuovo regime, del Kahl. Egli conchiude che, ad onta della Rivoluzione, in Germania non esiste punto Separazione *in senso tecnico*, e ciò essenzialmente per questo. « Neppure oggi, egli dice, si sono avverate le storiche condizioni di vita richieste dal sistema separatistico nei rapporti della Chiesa tedesca con lo Stato tedesco. Dei cento legami, che non si possono a capriccio strappare senza scuotere nel profondo lo Stato, il più forte è l'esistenza delle grandi chiese storiche come pubbliche corporazioni. La loro influenza è così radicata nella coltura e nella coscienza tedesca, che anche il sorgere del Costituzionalismo tedesco non la potè scuotere, anzi accenna ad accrescerla ancora nel futuro Stato libero. La Germania non è terreno per una radicale attuazione del sistema separatistico ». Ci si consenta qui di ricordare ancora, come in un colloquio con il più competente studioso della materia, il Rothenbücher, a Monaco, nella primavera del 1922, alla nostra domanda: in che consistesse il novissimo Separatismo germanico, egli rispondeva: le Chiese hanno preso dal nuovo sistema tutto quello che loro conveniva, e conservato tutto quello che loro conveniva dell'antico. Proprio come nel Belgio (cfr. sopra, pag. 278)!

Poichè nè il Kahl nè il Rothenbücher condividono la nostra concezione dell'essenza del Separatismo, siccome si è visto più

sopra, noi non potremo essere tacciati di cieco e troppo consequenziario attaccamento ad un nostro preconcetto e di ciò che abbiamo rimproverato ad altri, vale a dire di proclamare non separatistici i sistemi che non quadrano nel nostro schema, se affermeremo con i citati autori che in Germania (e tanto meno in Basilea-Città!) non esiste vera Separazione fra lo Stato e le Chiese. Ne esiste, sì, la aspirazione e forse la illusione, non la realtà.

§ 53. — Il Regime italiano.

I. - Ed ora dovremmo dire alcunchè di conclusivo circa il nostro paese. È cosa possibile? È, cioè, possibile misurare esattamente con il comune metro una posizione, su cui incombe quella grandezza, senza riscontro e senza paragone in nessun altro paese del mondo, che è la Santa Sede?

Intanto è necessario stabilire subito, che cotesta grandezza esorbita e trascende — e di quanto! — l'una e l'altra unità di misura, che abbiamo assunte per definire e il Sistema separatistico e il Sistema giurisdizionalistico. Invero, quel complesso imponente di dignità, di corpi, di uffici, ecc., che si usa designare con il nome di Curia romana, non è certo una associazione di diritto privato; onde la nostra unità di misura separatistica non gli si addice di sicuro! Ma si può poi dire ch'esso capisca intiero e a suo agio nella usuale figura della istituzione di diritto pubblico? È vero, la sua posizione giuridica, lo mostrammo più sopra, dipende da una legge di diritto pubblico interno dello Stato italiano (cfr. p. 286). Ma il contenuto di essa legge? Esso ha indubitabilmente per tre buoni quarti, e anzi nelle parti sue essenziali, attinenza al diritto internazionale (prerogative e preminenze sovrane, diritto di legazia attiva e passiva, e così via). Può dirsi allora che la Santa Sede sia puramente e semplicemente una istituzione del diritto pubblico interno dello Stato italiano? Sì, se si badasse a qualche particolare non molto significante della sua azione quotidiana; p. e., ai suoi eventuali acquisti, i quali, come vedremo, sono soggetti (al pari del resto di quelli della Corona) alla preventiva autorizzazione dei magistrati italiani. No, se si bada a tutto

il resto e sopratutto alla sconfinata libertà di cui gode. Onde anche l'altra nostra unità di misura, la giurisdizionalistica, non si appalesa del tutto adeguata.

E allora? Si sarebbe certo tentati di dare un taglio netto. Considerare, cioè, la questione e la posizione della Curia romana a sè, come un tutto avulso dal rimanente della nostra organizzazione politico-ecclesiastica. E trattare poi a parte la questione, diremo così, di diritto comune ecclesiastico, e cioè la posizione dei restanti enti ecclesiastici. Con che si porrebbe l'Italia sullo stesso piano che tutti gli altri Stati; quasi che la Curia romana, per ipotesi, non esistesse, oppure si fosse avverata la dannatissima e deprecabilissima ipotesi che la Santa Sede avesse abbandonata l'Italia, siccome le fecero invito dopo il 1870 molti dei Cattolici stranieri, e ancora l'invitavano insistentemente durante la guerra.

II. - Ma stanno contro questo, che sarebbe troppo comodo espediente, un dato storico per noi di grande rilievo, e inoltre un interesse dell'Italia, di rilievo anche maggiore. E il primo si è che il padre del separatismo italiano, il Conte di Cavour, considerava la Questione romana (cfr. p. 244) come perfettamente compresa nel girone della sua concezione separatistica. E l'interesse vitale dello Stato italiano sta nel non consentire che la detta Questione (come questione puramente di ordine giuridico) sia impostata al di fuori dell'orbita della sua sovranità. Di fronte a tutto ciò, due vie si possono aprire innanzi all'indagatore, a seconda, non solo delle sue convinzioni, ma, lo possiamo consentire oramai, delle sue preferenze.

O, tenendo fermo all'idea separatistica, commisurare e definire il duplice regime italiano: l'eccezionale, cioè (1° titolo della Legge delle Guarentigie), e il comune (2° titolo), secondo due dottrine diverse. Quella della Coordinazione, la quale, come si è visto, avrebbe fondate pretese ad essere qualificata anche essa come separatistica; e quella del Separatismo tradizionale, all'americana, alla francese, o secondo quale altro modello si voglia; e di modelli i più varii ce n'è per tutti i gusti. Se ci sono degli Svizzeri e dei Tedeschi, che dicono separatistico il loro regime presente, quanto maggior ragione avrebbe qualche Italiano di dire altrettanto del nostro!

O, tenendo fermo all'idea giurisdizionalistica, qualificare il regime creato dal primo titolo della Legge delle Guarentigie, come un *ius singulare*, anzi un *ius singularissimum*, e cioè un privilegio, che non ha riscontro nè nel tempo nè nello spazio, ma che pur sempre promana dalla sanzione di uno Stato singolo; e definire quel complesso di diritti maiestatici, che sono rimasti ad onta delle rinuncie del secondo titolo di quella legge, come un giurisdizionalismo rammodernato, mitigato o diluito che dir si voglia.

III. - Nè sapremmo neppure opporci a designazioni eclettiche o composite: — a quella (per restringerci a due dei più provetti insegnanti della materia) di *Separatismo giurisdizionalistico*, preferita dallo Scaduto, o quella di *Giurisdizionalismo separatistico*, per cui propende lo Schiappoli. Nè si creda che le due espressioni tornino ad un medesimo, come un semplice gioco di parole. Poichè lo Scaduto fa leva sul sostantivo *Separatismo*, male adattandosi a riconoscere nella Chiesa poteri autonomi e nei suoi istituti la qualità di enti autarchici, onde per lui il suffisso varrebbe solo a significare il mantenimento dei poteri di vigilanza e di polizia dello Stato. Mentre lo Schiappoli fa leva sul sostantivo *Giurisdizionalismo*, come colui che riconosce ed accentua il carattere di istituzioni di diritto pubblico spettante agli enti ecclesiastici; onde per lui il suffisso verrebbe a significare lo spirito separatistico e la tendenza a ridurre al *minimum* la ingerenza dello Stato.

Checchè sia di tutto ciò, alieni come ci dichiarammo di già da ogni bravura di acrobatismo sistematico, possiamo considerarci paghi di aver fornito allo studioso gli elementi essenziali di un giudizio suo proprio, ripetendogli con Dante:

Messo t'ho innanzi: omai per te ti ciba.

§ 54. — Libertà di coscienza e di culto in rapporto ai due Sistemi.

I. - Sostenere, come facemmo, che la Libertà religiosa non è dell'essenza nè del Giurisdizionalismo nè del Separatismo (§ 49), non significa affatto che essa non possa poi nella sua pratica

attuazione più efficacemente giovarsi o dell'uno o dell'altro dei due regimi. Non significa, sopratutto, che dell'uno o dell'altro non possano trarre un loro più particolare incremento o l'una o l'altra delle due forme, che la detta libertà, come si è visto, può rivestire: la Libertà di coscienza e la Libertà di culto. È questa, che ci rimane a fare, indagine di somma rilevanza. Della quale, tuttavia, non potremmo venire a capo, se non riprendendo ancora una volta in mano quella duplice fila, da cui vedemmo essere derivata la libertà di religione.

Già alla concezione della libertà religiosa, tutta quanta soggettiva nei primi Padri della Chiesa, abbiamo visto contrapporsi quella, tutta quanta oggettiva, degli ultimi Filosofi Pagani: fondamentalmente mistica la prima, fondamentalmente razionalistica la seconda (cfr. p. 79 e segg.). E la medesima contrapposizione, in termini pressochè uguali, vedemmo pure ripresentarsi, dopo la Riforma protestante, tra gli Anabattisti di origine germanica, ed i Sociniani di origine italiana (cfr. p. 84 segg.). Tutto il successivo svolgimento teologico e filosofico è dominato dalle due distinte e a volte contrastanti correnti: la *mistico-fanatica* e la *razionalistico-scettica*. Ma se entrambe le correnti non si tengono contemporaneamente d'occhio, non si potrà avere se non una visione unilaterale, e di conseguenza superficiale, del grandioso fenomeno dell'avvento della Libertà religiosa. E unilaterale, appunto, è risultata fin qui la visione, che se ne riscontra presso gli scrittori dei vari paesi; poichè, per esempio, alla corrente razionalistico-scettica hanno posto mente sopratutto gli scrittori di Francia, e alla mistico-fanatica quelli di Germania. E si comprende. I contributi più vitali e caratteristici all'una e all'altra corrente derivano in ogni tempo, prevalentemente o dall'una o dall'altra parte; onde gli studiosi sono naturalmente anche oggidì indotti a valutare, e magari a sopravalutare gli apporti dei rispettivi paesi.

Cotesta unilateralità di vedute non si riscontra più, è giusto riconoscerlo, nell'ultimo degli scrittori tedeschi, che si sono occupati della materia, il Kühn, il quale in un diffuso libro testè apparso (*Tolleranza e Rivelazione*, 1923), studiando con grande corredo di dottrina teologica e con molto acume cri-

tico un problema speciale, sì, ma dei più importanti e dei più interessanti, quello delle forme diverse, onde nell'ambito del Protestantesimo si cercò di conciliare la credenza alla verità religiosa rivelata con il principio della tolleranza delle credenze altrui, considera, accanto alla tendenza spiritualistica e alla mistica, anche la razionalistica. Se non che — forse per ribadire l'appunto ch'egli ci muove d'avere rispetto a quest'ultima corrente dato un rilievo esagerato al pensiero dei Sociniani — il Kühn questi ultimi trascura compiutamente; mentre pure prende in considerazione e il Castellion e l'Aconcio, e poi gli Arminiani olandesi ed i Latitudinarii inglesi. Difetto grave, che rende questa parte della sua trattazione come acefala. E in più luoghi il suo scritto se ne risente, come quando egli esamina la dottrina dell'Aconcio e del Chillingworth, senza menomamente far cenno del loro collegamento con quella dei Sociniani: collegamento rilevato invece ed altamente proclamato, come si vide, dagli stessi contemporanei di quei due pensatori. Del resto, i Sociniani non possono punto essere ricacciati nella massa di quel pensiero puramente filosofico, che egli a ragione, dato il suo assunto, trascura. Essi entravano, per contro, anche nel suo quadro; poi che ancora da ultimo, il principe degli storici della Chiesa, sulle traccia del quale il Kühn in questa parte passo passo cammina (p. e., nella importanza decisiva giustamente attribuita alla dottrina dell'Aconcio per lo svolgimento del pensiero inglese), poneva, e nel modo più esplicito, come assodato, che anche i Sociniani « stanno (com'egli dice) assolutamente sul terreno della Rivelazione » (cfr. Karl Müller, *Storia ecclesiastica*, 1919, § 241, II, 2, p. 134). Onde appare che il vecchio esclusivismo tedesco-protestante contro di loro premette pur sempre sul Kühn (1).

Ma veniamo a noi.

---

(1) Se noi amassimo le frasi forti, che il Kühn sembra prediligere, potremmo alla nostra volta dire che cotesta sua incompiutezza riesce anche più *grottesca* di quella, ch'egli rimprovera a noi, e cioè di aver taciuto dello Schwenkfeld e (egli pretende) anche dello Spener, i capi del Pietismo germanico. In linea semplicemente di fatto, dobbiamo opporgli innanzi tutto, che del Pietismo germanico, e nominativamente dello Spener, noi avevamo fatto cenno in quel vecchio nostro libro (*La Libertà*

II. - Dobbiamo ora richiamare quanto sopra fu posto in chiaro, e cioè che le dottrine della Separazione fra lo Stato e la Chiesa fanno capo alla prima delle sopraccennate correnti, e cioè alla mistico-fanatica (cfr. § 38). Laddove le dottrine del Giurisdizionalismo liberale fanno capo a quella razionalistico-scettica (cfr. § 44). Orbene qualcosa del primitivo spirito informatore è rimasto pur sempre come appiccicato ai due sistemi.

Le dottrine separatistiche, se le consideriamo nelle loro più genuine manifestazioni estreme, le vediamo invero erompere come da un fermento rivoluzionario; e ciò tanto sotto l'aspetto religioso quanto sotto quello politico. Il separatismo

---

religiosa, 1901, p. 233); il che basta a mostrare con quale insofferenza egli l'abbia sfogliato. Quanto poi allo Schwenkfeld ed agli Schwenkfeldiani, basti rilevare come, fuori dall'ambito strettamente germanico, la loro influenza non si possa neppure lontanamente paragonare con quella esercitata da Socino e dai Sociniani; il cui nome — e lo vedemmo — ricorre ad ogni svolta della storia, con insistenza davvero impressionante e quasi come una specie di ossessione; e ciò tanto in Olanda, quanto in Inghilterra, quanto in Francia, e ancora, per non dire di altro, ai primi del secolo passato nella stessa culla e rocca del Calvinismo, in Ginevra. Questo movimento e non l'altro, lo Schwenkfeldiano, fu dunque davvero un fattore della evoluzione mondiale; come del resto riconobbero uomini quali un Baur, un Harnak, un Dilthey, ecc. (cfr. sopra, p. 100). Al Kühn siamo poi costretti a far notare che, quando quel nostro libro apparve, la scienza germanica non possedeva sull'argomento, se non due semplici discorsi accademici, del Bluntschli e del Döllinger; per cui il Rieker augurava che ne fosse fatta un'edizione tedesca. E del resto lo stesso Kühn è costretto anche ora a riconoscere che una trattazione comprensiva, del genere di quella da noi tentata, manca pur tuttavia al suo paese. Poichè parliamo di traduzioni, ci sia consentito di ricordare ancora che il Bury nella sua prefazione all'edizione inglese del nostro libro (1912) ci attribuiva a merito appunto ciò, di cui ora il tedesco ci fa carico, e cioè il rilievo dato all'influenza sociniana. E ci lodava pure lo Speranschi nella prefazione all'edizione russa (1914). Non possiamo tacere, finalmente, che se il Kühn si fosse data la pena di considerare quanto noi in quel libro ci eravamo fatto scrupolo di avvertire per i primi, non avrebbe potuto non rilevarne il carattere puramente introduttivo e l'intento esclusivamente giuridico. Ma, già, i lavori dei giuristi non trovano grazia presso il Kühn, tutto invasato della sua teologia, fuori della quale egli sembra credere che non ci possano esistere *idee*. Non ebbe egli il coraggio di qualificare di scheletri senza anima anche le classiche opere del Friedberg?

della prima maniera (§ 38) trova il suo terreno adatto nella Rivoluzione puritana inglese del principio del secolo XVI e culmina con la repubblica e con la monarcomachia (condanna di Carlo I al patibolo, 1649). Il separatismo della seconda maniera (§ 39) trova il suo terreno adatto nella Rivoluzione politico-sociale della fine del secolo XVIII e culmina esso pure con la repubblica e con la monarcomachia (condanna di Luigi XVI al patibolo, 1793: — anche il recente separatismo portoghese, plasmato su quello di Francia, seguì alla rivoluzione, all'istituzione della repubblica e al regicidio). Onde con tutta ragione, a nostro avviso, ha scritto il Luzzatti (*La libertà di Coscienza e di Scienza*, 1909, p. 3): « Questo grande principio costituzionale della separazione trae qualità e modo dalla esuberanza della fede o dalla incredulità; ha il primo impulso dalla purezza religiosa o dallo spirito settario, il quale, come si usa dire fra i popoli latini con barbara parola, educò l'anticlericalismo. L'uno e l'altro sono il prodotto psicologico della stessa deformità morale: l'intolleranza ». Nè parrà assurdo l'accomunare, che qui si fa, dell'estremo della religiosità con l'estremo opposto dell'irreligiosità. Già il d'Alembert aveva detto: « l'incrédulité est une espèce de foi pour la plupart des impies ». E ciò è tanto vero che in Francia, come vedemmo, all'epoca della Rivoluzione, essa generò dei veri culti positivi anticristiani, come quello della Ragione, dell'Ente supremo e così via (cfr. sopra, p. 234). Nè è da trascurare quanto a più riprese rilevammo, e cioè il deformarsi, quando le circostanze dell'ambiente lo consentano, del Separatismo nel più intransigente dei sistemi, nella Teocrazia. Del resto teocrazia, rivoluzionarismo, monarcomachia, e cioè tutti gli indici del fanatismo politico-religioso, si riscontrano non di rado anche, come fenomeni individuali, in alcuni dei separatisti più accesi, come nel Lamennais (cfr. p. 230).

La libertà religiosa è concepita qui e reclamata essenzialmente come un *diritto*; e si ricollega difatti alle storiche *Dichiarazioni dei diritti* (§ 24).

Uno spettacolo tutt'affatto opposto ci presentano, per contro, gli ambienti politico-sociali e spirituali, in cui il Giurisdizionalismo liberale si fece primamente innanzi: ambienti conservatori, tradizionalistici, così nella religione come nella politica.

Nell'esaltare la tolleranza predominano presso i pensatori, che l'invocano, e segnatamente presso i principi, che la sanciscono, le considerazioni di giustizia obbiettiva, di opportunità e di utilità. Motivi cioè più di politica che non di religione. Enrico IV, l'autore dell'Editto di Nantes, passò dal Protestantesimo al Cattolicismo per ottenere la corona e pacificare lo Stato. Guglielmo d'Orange, il promulgatore dell'Atto di tolleranza inglese, si era, dalla esperienza fatta in Olanda, formata la convinzione profonda che la tolleranza religiosa fosse una delle più savie e salde misure di governo. E Federico il Grande, per non dir di altri, l'instauratore della larghissima libertà religiosa prussiana, era per suo conto un filosofo miscredente, ma tollerò e perfino protesse gli stessi Gesuiti in considerazione del vantaggio che ne sarebbe derivato ai suoi Stati. I sovrani, del resto, facevano della questione della tolleranza una specie di punto d'onore della regia dignità (cfr. sopra, p. 346). Ed abbiamo pure veduto, come l'intervento dello Stato nelle cose della Chiesa sia stato invocato: o per porre riparo alla perturbatrice intolleranza dei fanatici, come diceva il Voltaire, o per frenare la aggressiva intraprendenza delle sette esaltate e in continuo contrasto fra di loro, come diceva il Coleridge.

La libertà religiosa è concepita qui e proclamata essenzialmente come un *dovere*: dovere del sovrano e dovere d'ogni singolo cittadino; e si ricollega di fatti agli storici ***Editti di tolleranza e di libertà*** (§ 23).

III. - Orbene, quale delle due opposte concezioni fu poi il risultato finale e, diremmo quasi, il rendimento concreto per rispetto alla attuazione pratica della Libertà di religione? Un semplice riscontro di epoche e di ambienti storici ce lo può mostrare.

Quei cittadini, i quali negli Stati Uniti d'America deliberarono e sancirono nel 1791 il primo Emendamento alla Costituzione (cfr. sopra, p. 253), conseguirono con esso non solamente la più larga libertà quanto all'esercizio dei rispettivi culti, ma ancora, come si è visto, una libertà addirittura estrema, quasi paradossalmente estrema; vale a dire la libertà del più assoluto esclusivismo di fronte agli altri culti e della intolleranza più rigida di fronte alla dissidenza religiosa individuale. La libertà

di culto, pertanto, vi trionfa in tutte le sue più ardite aspirazioni e quasi nelle sue più esagerate esigenze; mentre, per contro, la libertà di coscienza vi rimane profondamente menomata, per non dire addirittura stroncata, di una delle sue indefettibili manifestazioni, la libera miscredenza.

I principi, che nel Regno di Prussia emanarono nel 1794 un vero Codice per il governo delle chiese (cfr. sopra, p. 344), onde erano rigidamente regolate le stesse funzioni esteriori; ma che consentivano al tempo stesso a tutti i sudditi una assoluta libertà di credenza, spostavano evidentemente e decisamente il centro di gravità della Libertà religiosa (che gli Americani avevano fissato nella Libertà di culto) verso l'altra sua ala estrema, la Libertà di coscienza; e rendevano così possibili fenomeni individuali di libertà in fatto di fede, che in America sarebbero parsi mostruosi e non tollerabili: si pensi soltanto ad un Kant o ad un Goethe.

Cosicchè è lecito conchiudere che se l'America di quel tempo era il paese più libero del mondo per rispetto alle *collettività religiose*, la Germania lo era invece per rispetto alle *coscienze individuali*.

IV. - Del resto, a guardar più in fondo alle cose, è insito veramente nell'essenza del sistema separatistico che esso debba riuscire principalmente giovevole al sentimento religioso, il quale sappia esplicarsi ed organizzarsi in forma collettiva, a tutto scapito del sentimento religioso individuale, e quindi disorganizzato.

In fondo lo Stato non fa, con adottare il separatismo, se non abbandonare compiutamente il campo della vita ecclesiastica all'azione dei privati. Ed allora è fatale che, lasciati con le mani perfettamente libere, i più riescano a soverchiare i meno, e in modo particolare i soli. Il *Vae solis* non è stato mai così vero come in questo caso. Poichè la credenza religiosa individuale e più particolarmente la miscredenza non sanno, salvo in casi eccezionali e in periodi tutt'affatto transitori, assumere la forma associativa ed opporre organizzazione ad organizzazione (1). Di più. Quando le associazioni religiose

(1) Non sappiamo veramente dire quali potranno essere le fortune pratiche di una disposizione della nuova Costituzione del Reich ger-

organizzate siano abbandonate alla loro iniziativa — eravamo quasi sul punto di dire al loro istinto — il primo uso che sogliono fare della loro libertà è di soddisfare a tutte le esigenze della loro particolare legge religiosa, è di costituirsi in maniera non solo esclusivistica, ma ostile ad ogni forma di organizzazione rivale e, innanzi tutto, al pensiero religioso indipendente, e in modo anche più particolare, a quello il quale assuma la forma della miscredenza. Di qui la persistente esclusione di diritto, e più di fatto, dei liberi pensatori da ogni sfera di azione, nella quale lo Stato abbia riconosciuto la libera iniziativa degli individui.

Un esempio, ben significante di tale esclusivismo, si offrì a tutti i dotti continentali, i quali hanno visitate le università degli Stati Uniti d'America. Lasciata l'istruzione superiore alla iniziativa dei privati, anche il più delle università vi assunsero impronta schiettamente confessionistica. Università come, ad esempio, le italiane, ove in una medesima facoltà e spesso in cattedre affini insegnano, d'amore e d'accordo, il materialista più indurito ed il cattolico, che non licenzia per la stampa i suoi libri senza il *visto* dell'autorità vescovile, sarebbero colà

manico del 1919 (articolo 137, penultimo comma), la quale merita però di essere qui segnalata, come quella che crediamo non abbia riscontro in nessun'altra Costituzione. « Alle Associazioni religiose sono equiparate le Collettività, le quali si propongano la comune cura di una propria concezione del mondo ». Questo disposto derivò da un emendamento al primitivo testo dell'articolo, presentato dai deputati di sinistra Katzenstein ed Ablass (cfr. ISRAËL, *Storia del Diritto ecclesiastico del Reich*, 1922, p. 28). Un tentativo fatto dal deputato Poetzsch (*Ibid.*, p. 50), perchè si aggiungesse al disposto la parola *morale*, e cioè si dicesse: « una propria morale concezione del mondo », non ebbe fortuna. Ora bisogna che si consideri, innanzi tutto, che con il nome di Associazioni religiose la Costituzione designa anche le Chiese storiche, aventi la qualità di corporazioni di diritto pubblico; che, in secondo luogo, dai dibattiti parlamentari risulta esplicitamente come ad esse, e non alle comuni associazioni, si vollero equiparate le *Weltanschauungsgemeinschaften*, e cioè le Collettività per una speciale concezione del mondo; che, inoltre, la detta equiparazione dovrebbe eventualmente estendersi anche al conseguimento delle qualità di pubblica corporazione; che, infine, come collettività di simil genere si disse, esemplificando, doversi comprendere quella dei Monisti, dei Liberi pensatori e così via (*Ibid.*, p. 39).

una specie di anomalia. Se non che, mentre il professore cattolico, ad esempio, o l'episcopalista o il presbiteriano, e così via, e cioè appartenente ad una confessione organizzata, troverà sempre collocamento sicuro nelle varie università cattoliche o episcopaliste, presbiteriane, e così via, degli Stati Uniti, il professore assolutamente spregiudicato e non confessionista si vedrà molto probabilmente, quale che sia il suo valore scientifico, chiuse in faccia tutte le porte.

Ma poichè ci è accaduto testè di accostare gli Stati Uniti d'America all'Italia, ci sia concesso di continuare il paragone per rispetto ancora a un altro anche più vistoso contrasto. In Italia la posizione sovrana, che fu riconosciuta alla Santa Sede, e in genere tutte le altre prerogative, di cui la Chiesa cattolica è ancora rivestita, non hanno tolto però che membri di minoranze religiose, numericamente pressochè insignificanti nel paese (il protestante Sonnino, l'israelita Luzzatti), potessero diventare presidenti del Consiglio dei Ministri. In America l'indelebile carattere non solamente cristiano, ma essenzialmente protestante, della costituzione politica fa sì che, in forza di un diritto consuetudinario ineluttabile, un cattolico, e non diciamo neppure un israelita, sia considerato come assolutamente incapace di diventare presidente della Repubblica. È ancora presente alla memoria di tutti, che il Taft corse rischio di soccombere nella elezione a Presidente della Repubblica, perchè appartenente alla confessione degli Unitari (Sociniani), e, inoltre, per il semplice sospetto che la moglie di lui fosse cattolica. E proprio ancora di questi giorni si leggeva nei giornali americani, che il signor Alfredo Smith si avrebbe potuto ritenere sicuro del successo nelle prossime elezioni presidenziali, qualora egli non fosse un cattolico romano.

Ma, d'altra parte, è sommamente caratteristico e significativo il fatto, che i cattolici, tenuti ancora *individualmente* in una condizione così deteriore rispetto allo Stato americano, abbiano saputo però *collettivamente*, e cioè in forza della loro saldissima organizzazione, imporsi per altra via ad esso e ottenere quelle deviazioni del diritto comune che loro più premevano (cfr. sopra, p. 260 segg.). Segno evidentissimo, davvero, che nel regime separatistico l'individuo è nulla, la organizzazione è tutto.

V. - Dobbiamo però considerare ancora, e con obbiettività e franchezza uguali, un altro lato del problema. Prendiamo cioè ad esaminare le condizioni della libertà religiosa, non più in uno Stato separatistico, ma in uno Stato giurisdizionalistico.

Nessun dubbio che nei paesi, ove le relazioni fra lo Stato e la Chiesa sono regolate secondo i principii del Giurisdizionalismo moderno e cioè confessionistico, il libero pensiero, tanto nella manifestazione positiva di credenza personale, quanto in quella negativa della miscredenza, nulla affatto ha più da temere, nulla può assolutamente più patire dallo Stato. Dei famosi *iura maiestatica circa sacra*, di cui il Giurisdizionalismo antico si componeva, lo Stato moderno ha smesso ovunque, anzi rinnegato, quel così detto *ius reformandi*, che consisteva nel potere e dovere, che il sovrano aveva, di forzare i sudditi ad accogliere una determinata religione o di impedire che essi se ne scostassero. Di quei *iura* è rimasta viva la sola parte che si riferisce ad atti e momenti della vita ecclesiastica, i quali sono di natura prettamente giuridica: creazione di enti morali, acquisto o alienazione di beni, ecc. Ma di tutto questo non si impaccia più affatto; il libero pensatore, credente o miscredente ch'esso sia: la sua libertà religiosa è quindi perfetta. Può dirsi altrettanto delle credenze collettive ed organizzate?

Bisogna considerare che esse, in quanto appunto sono chiese, esplicano un'azione, che dal campo prettamente religioso sconfina in quello giuridico, ove tuttavia si adergono quei certi *iura* dello Stato. Ora, per quanto circoscritto, ragionevole e riguardoso sia ormai l'esercizio di questi da parte della autorità civile, ne risulterà pur sempre una qualche limitazione alla libertà di azione delle varie confessioni o chiese. Ai cui accoliti si avrà un bell'additare quei confini fra il campo religioso e il giuridico, che essi hanno sorpassati; si avrà un bel protestare che la illimitata libertà, che anche in questo secondo campo essi pretenderebbero per le loro confessioni e chiese, non è più la vera *libertà religiosa*, ma un'altra libertà, assai differente e spesso a quella contraria, e cioè la così detta *libertà ecclesiastica*; ne risulterà pur sempre che dall'intromissione dello Stato nelle cose della loro chiesa essi si sentiranno feriti in quella prima e più sacra delle due libertà.

Ma bisogna concedere ancora di più. È innegabile che i moderni Stati giurisdizionalistici, pur avendo smesso ogni maniera di esclusivismo in fatto di religione, ed avendo per contro solennemente dichiarato di concedere la piena libertà religiosa anche a quelle confessioni e chiese, che non siano ufficialmente riconosciute e trattate come istituzioni pubbliche dallo Stato, hanno però nella pratica trascurato un pochino di assicurare con norme limpide ed efficaci il godimento effettivo di tale libertà da parte delle confessioni e chiese, non ufficialmente riconosciute o libere. L'esempio dell'Italia può conferire a illustrare il concetto e a giustificare l'appunto. Da noi la più illimitata libertà di coscienza e di culto è garantita agli addetti di tutte quante le confessioni; da noi, di conseguenza, è accordata dalla legge agli aderenti, ai ministri, alle cerimonie e alle cose di tutti quanti i culti la medesima protezione e difesa; e cioè quella del tutto particolare protezione e difesa, di cui lo Stato ha creduto di circondare l'esercizio della libertà di coscienza e di culto, a differenza di tutte le altre libertà. Ma il decidere poi, caso per caso, che cosa si abbia ad intendere per *culto*, e di conseguenza, il giudicare, caso per caso, della possibile applicazione di quelle norme particolarmente protettive, è rilasciato all'apprezzamento del magistrato. Orbene il magistrato non incontrerà certo difficoltà nel decidere, quando si tratterà di applicare quelle norme al culto cattolico o a qualcuno degli altri culti, come ad esempio l'israelitico od il valdese, i quali hanno nello Stato una posizione storica; ma egli si troverà esitante di contro alle altre religioni o confessioni, e particolarmente di contro a quelle di nuova formazione. E così è avvenuto, ad esempio, che per rispetto al cosidetto Esercito della Salute ci siano in Italia i giudicati più contradditorii, avendo deciso un magistrato che esso potesse ritenersi un vero culto e fruire della relativa particolare protezione, e un magistrato ch'esso non lo potesse e quindi non fosse in diritto di invocare altro che le difese sancite dal diritto comune (cfr. p. 214). Di qui una disparità pratica di trattamento, dovuta, forse ancor più che non al regime, alla tradizione giurisdizionalistica (cfr., per l'Inghilterra, p. 337 sgg.).

Da ultimo, non si può del pari non riconoscere, che i *iura*

circa sacra fatti valere da uno Stato, il quale non ha più carattere confessionistico, come in antico, sì bene laico e quindi indifferente a tutte quante le credenze, ed esercitati, per di più, nella maggior parte dei casi, da magistrati liberi pensatori essi stessi o almeno spregiudicati, non possono riuscire sempre a pieno e reale vantaggio delle chiese e conformi alle loro più legittime aspirazioni (1).

Onde si sarebbe tentati di dire, anche qui, che la originaria impronta di *scetticismo*, la quale caratterizza cotesto giurisdizionalismo liberale fin dai suoi lontani esordii, siccome si è visto, sia rimasta indelebile in esso; proprio come nel sistema opposto è rimasta una qualche traccia del *fanatismo* originario.

VI. - E allora, per essere giusti, noi dovremo venire alla conclusione, che tutti quanti i sistemi di relazioni fra lo Stato e la Chiesa presentano — considerati nel loro rapporto con la libertà religiosa, che è poi quello che noi riteniamo oggidì preminente fra tutti — un qualche lato di manchevolezza. Manchevolezza verso la *Libertà di coscienza* quanto al Separatismo; manchevolezza verso la *Libertà di culto* quanto al Giurisdizionalismo.

A guardare più addentro le cose, il torto o, se vogliamo dire semplicemente, il proprio dei due sistemi o dei due regimi non è soltanto quello di spostare il fulcro della *Libertà religiosa*: o verso il suo aspetto collettivo (*Libertà di culto*), come nel primo caso, o verso il suo aspetto individuale (*Libertà di coscienza*), come nel secondo; con danno, naturalmente, o dell'uno o dell'altro dei due principii da cui quel fulcro viene allontanato, e con una conseguente alterazione del perfetto equilibrio; ma ancora un altro. E cioè di orientare il principio della vera Libertà religiosa verso l'uno oppure l'altro dei due concetti, ad esso affini, almeno per un giurista siccome si è visto (§ 26); che sono o la cosidetta *Libertà ecclesiastica* (ed è questo il torto o il proprio del Separatismo), oppure la *Libertà*

(1) Anatole France ci ha lasciato in *L'anneau d'améthyste*, uno de' suoi famosi saggi d'*Histoire contemporaine*, la satira più buffa e insieme meno edificante del come, sotto la Repubblica e prima della Separazione, si esercitasse dallo Stato francese il diritto di nominare i vescovi.

di pensiero (ed è questo il torto o il proprio del Giurisdizionalismo).

Ciò posto, ci è agevole intendere come, sviluppando l'idea del Schaff (vedi sopra, p. 222), il più recente e diffuso trattatista di questa materia negli Stati Uniti d'America (Cobb, *Le origini della Libertà religiosa in America*, 1902) abbia potuto scrivere che la libertà religiosa è «strictly an American idea», è, cioè, un'idea strettamente americana. Il che può apparire perfettamente vero a chi la consideri con quella deviazione di angolo visuale che è proprio dei separatisti. La unilateralità e la manchevolezza di tale concezione non potrebbero risultare più evidenti che da questa definizione della libertà religiosa, ch'è data dal Schaff, e cioè che essa è «la libertà *nella* religione e non *dalla* religione, al modo istesso che la vera libertà civile è la libertà *nella* legge e non *dalla* legge». Ora — a parte anche che il paragone non regge, perchè lo Stato e quindi la legge sono unici e non possono che essere unici in un determinato territorio; dal che deriva necessariamente la conseguenza, che la libertà civile non possa esistere che nella legge; mentre la Chiesa e la religione possono, e debbono poter essere (specialmente poi in America!) non uniche, ma più nel medesimo territorio, e possono anche non esservi affatto; per cui la pretesa conseguenza analogica si rivela priva d'ogni fondamento — sta di fatto che cotesta teoria americana segna la decapitazione di ogni maniera di libero pensiero.

D'altra parte, sulle orme del Coleridge (vedi sopra, p. 322 seg.) tutti i sostenitori della Chiesa stabilita in Inghilterra (vedi sopra, p. 337) adducono come uno degli argomenti capitali, che il sistema favorisce la mutua tolleranza e il reale progresso della libertà religiosa, tant'è vero che i suoi fautori si reclutarono quasi sempre fra gli addetti alla Chiesa anglicana, siccome riconosceva perfino un non anglicano, e cioè il ministro degli Unitarii Green (*Tre letture contro il Distabilimento*, 1871). E anche in Francia, per tacer d'altri, uno degli spiriti più alti, il Guizot (*L'Église et la Société chrétienne*, 1861) scriveva: «Dans l'état actuel des esprits et des mœurs, la société laïque et les pouvoirs qui la régissent sont seuls capables de protéger et de maintenir, au profit de tous, la liberté religieuse. Si, en

présence des controverses et de passions religieuses, cette liberté, la plus sainte de toutes, était placée sous la main et laissée à la discrétion des pouvoirs religieux eux-mêmes, elle serait partout, je le crains, gravement compromise. C'est grâce aux maximes de la société civile et à l'action vigilante des pouvoirs civils qu'elle est maintenant, dans le monde moderne, un fait accompli ou près de s'accomplir, et le seul fait qui puisse assurer, dans la société réligieuse, la paix au sein de la diversité ». Ma qui è di tutta evidenza che in cima di ogni pensiero sta la libertà delle coscienze individuali, e che a questa si debba essenzialmente riferire quella superiorità di cui, per tal modo, si fa merito al giurisdizionalismo liberale.

Una ulteriore benemerenza di quest'ultimo sistema in rapporto alla libertà religiosa si potrebbe ravvisare in ciò, che dai suoi fautori tale libertà fu considerata come un bene assoluto, quasi come un dovere verso il corpo sociale. Tant'è vero che essi ai principii di libertà, invocati ed esaltati quando si trovavano nella condizione di minoranza oppressa e perseguitata e la loro propaganda poteva essere sospetta di opportunismo, non vennero mai meno neppure quando si trovarono poi nella condizione di maggioranza dominante: esempio classico appunto quello dei *Latitudinarii*, appartenenti alla Chiesa stabilita d'Inghilterra. Laddove i seguaci della opposta dottrina, come quelli che consideravano la libertà religiosa unicamente come una necessità relativa alla loro particolare confessione religiosa e più come un loro diritto individuale che non come un dovere verso il corpo sociale, si mantennero bensì fermi nei loro principii separatistici e nella loro conseguente dottrina della libertà religiosa finchè si trovarono nella condizione di minoranza insignificante per entro a Stati, non disposti punto a prestarsi alla menomazione teocratica; ma si ripiegarono poi subito, dal loro programma minimo ed accessorio del separatismo liberale, verso il programma massimo e primario della teocrazia intollerante, non appena ebbero le mani libere: esempio classico quello dei cosidetti *Pellegrini* americani.

Ma, per essere anche qui perfettamente giusti, bisogna soggiungere due cose. La prima è che riesce più facile di innamorarsi della tolleranza e mantenervisi fedele per sempre a

uno spirito filosofico e scettico di fronte al problema della verità assoluta, che non a uno spirito teologico e credente nel dogma della verità rivelata. E la seconda è che quanto più sopra rilevammo fu certo vero per i tempi andati, ma non lo sarebbe forse più altrettanto per i tempi presenti; poichè non si potrebbe seriamente sostenere che la libertà religiosa separatistica americana sia ormai assisa su basi meno solide che la libertà religiosa giurisdizionalistica inglese, o, vogliamo almeno sperare, anche la giurisdizionalistico-separatistica italiana.

§ 55. — La Sovranità dello Stato.

I. - È un errore il credere che, adottato il regime separatistico e relegate le chiese fra le associazioni di diritto privato, si venga ad eclissare innanzi a loro la sovranità dello Stato, siccome non si peritarono di sostenere i fautori esagerati della cosidetta incompetenza dello Stato; quasi che il fatto che quest'ultimo non stimi necessario di intromettersi in determinati rapporti giuridici e li abbandoni alla libera iniziativa e determinazione dei privati importi ch'essi siano sottratti alla sua autorità sovrana. Cotesta stortura di giudizio è un effetto di una scorretta intelligenza della formula cavouriana, nel senso che essa voglia significare che lo Stato e la Chiesa possano rivendicare una uguale libertà e una uguale indipendenza l'uno rispetto all'altra. No. Intanto, chi riconosce alla Chiesa una sfera di libertà è lo Stato. E non, inversamente, la Chiesa può, come un tempo con i suoi indulti, consentire alla sua volta una qualunque libertà allo Stato. Cotesta immunità dalle antiche ingerenze e interferenze ecclesiastiche, lo Stato se le arroga ora da sè, *jure imperii*. Questo è quanto costituisce il cosidetto Stato laico; il quale non è certo un portato nè dell'opera nè della cooperazione della Chiesa. Il che basta a dimostrare che in ogni caso, quale che sia la posizione attribuita alla Chiesa o alle Chiese, esse dipendono sempre dalla autorità dello Stato.

Giustamente quindi la Scaduto (*Diritto ecclesiastico vigente in Italia*, 1923, p. 22) ripudia la troppa semplicistica teoria

delle parallele, di cui si è voluto fare un merito all'onorevole Giolitti. « La teoria delle parallele (egli dice) è assurda in fatto e in diritto. Giacchè lo Stato e le Confessioni religiose agiscono nello stesso territorio e sullo stesso popolo, e sono necessariamente in continuo contatto, onde scaturiscono norme sulle relazioni fra l'uno e le altre ». Bene diceva pure il Luzzatti: « Il principio della separazione dello Stato dalle Chiese non esclude la necessità di provvedere, con leggi particolari o generali, alla vita morale ed economica delle singole credenze. Esse hanno bisogno di invocare provvedimenti di diritto pubblico e di diritto civile. Infatti una Chiesa è una corporazione o una società; i fedeli si obbligano a determinate contribuzioni, vi si regolano i modi di nominare i ministri del culto, si determinano i caratteri specifici che la contrassegnano e differenziano dagli altri culti. Se essa innalza le alate preghiere al Cielo, i beni materiali che accumula e distribuisce la legano alla terra. Quindi, anche ammessa la separazione intera dello Stato dalle Chiese, queste vivono e si svolgono nella cerchia del diritto pubblico e del diritto civile dei paesi dove sorgono. Questo diritto pubblico e questo diritto civile possono essere favorevoli o contrari alle intrinseche necessità di una fede. Le Chiese, pur sciolte dai vincoli dello Stato, vivono nello Stato, non di fronte a esso, nè possono non sentire e non riconoscere gli effetti della sua sovranità. Dal che trae origine la formula da me professata: ***Religioni libere nello Stato sovrano*** ». E commentava: « Primieramente non dissi: ***libera Chiesa in Stato sovrano***, ma ***religioni libere nello Stato sovrano*** e ho aggiunto la qualificazione di sovrano allo Stato a fine di contrassegnarne il carattere principale. Ma si poteva farne a meno, essendo la sovranità l'attributo essenziale dello Stato e non potendo coesistere due sovranità in uno stesso Stato ». Rilevava ancora il Luzzatti, che, leggendo le note poste dal Cavour di fronte alle formule dei suoi negoziatori a Roma, nelle memorande trattative incominciate negli ultimi mesi del 1860 per por fine spontaneamente e con accordi al potere temporale dei Papi, si vede come il pensiero della sovranità dello Stato concordasse sempre, nella mente del grande Ministro, con una giusta indipendenza della Chiesa.

II. - Tenuta per tal modo ferma in ogni caso la sovranità dello Stato, spetta naturalmente ad esso di stabilire la posizione delle Chiese o come istituzioni di diritto pubblico o come istituzioni di diritto privato; e cioè di regolare a sua posta le sue relazioni verso di esse, o in base al diritto privato (comune o non), o in base al diritto pubblico (comune o non). Secondo quali criterii? A nostro avviso: secondo uno primario e secondo uno secondario.

Il primario consiste nella cura di foggiare il regime delle sue relazioni con le Chiese in modo non solo da garantire nella misura più larga la libertà religiosa di tutti i cittadini, ma da favorire quelle particolari forme di essa libertà, che meglio rispondano alle condizioni storiche, sociali e spirituali di essi; poichè, come s'è visto, i varii regimi sotto questo rispetto non si equivalgono perfettamente. Questo è, lo dicemmo (vedi p. 6 segg.), il postulato imprescindibile ai tempi nostri di ogni regolamento di relazioni fra lo Stato e le Chiese. E nessuna considerazione di utilità derivante allo Stato da una sistemazione a tale postulato contraria potrebbe farsi valere: non quella dello scambio di servizi, che tanto nella politica estera quanto nella politica interna lo Stato potesse ripromettersi da una sistemazione che indulgesse alle esigenze di una determinata Chiesa, così da sacrificarvi una porzione anche minima della libertà religiosa dei cittadini; non quella neppure del vantaggio che alcuno pretende potrebbe derivare ancora allo Stato da quella unità di fede che sembra aver rimesso piede nei programmi dei nostri *Neo-guelfi*.

Il criterio secondario sta precisamente nel tutelare nel modo più fermo, dopo la libertà di coscienza dei cittadini e, potremmo dire, insieme ad essa (le due cose ci sembrano inscindibili ed interdipendenti), anche la supremazia dello Stato di contro alle Chiese. Ma quale dei due sistemi, il giurisdizionalistico o il separatistico è a tale intento da preferire?

Non potrebbe illuminarci in cotesta indagine il considerare quale dei due sistemi la Chiesa dal canto suo e per i suoi intenti preferisca, per dedurne, in via di antitesi, il sistema da preferirsi dallo Stato. Il Giurisdizionalismo — è troppo noto — fu per secoli il pomo della discordia fra le due po-

testà; salvo nei paesi e nei periodi in cui alla Chiesa riuscì di spremerne tutti i vantaggi e di scartarne tutti gli svantaggi. Ma anche di contro al Separatismo il suo responso non fu univoco. È vero che il Sillabo di Pio IX condannava (N. 55) la proposizione, secondo cui « Ecclesia a statu, statusque ab ecclesia seiungendus est »; e che Pio X rinnovava la condanna contro la legge di separazione francese. È vero pure che nelle discussioni recenti della Assemblea costituente germanica, che preparò la costituzione del Reich del 1919, ai partiti di estrema sinistra, i quali invocavano a gran voce la separazione dello Stato dalla Chiesa, sull'esempio americano, si oppose in prima linea il Centro cattolico tedesco; il cui rappresentante non si lasciò impressionare dall'esempio, che gli avversari amavano opporgli, dei cattolici Lamennais, Bonomelli e Windthorst, l'antico capo del Centro cattolico tedesco. Ma, d'altra parte, è vero pure che la Chiesa cattolica americana si dichiara soddisfatta del regime separatistico adottato dagli Stati Uniti di America, e che la Santa Sede si guarda bene dall'estendere a quel paese la sua generica condanna. Il che dimostra che la Chiesa, con quel senso realistico che ne caratterizza tutta la politica, sa prendere il suo meglio ovunque lo trovi, ed acconciarsi ai règimi più diversi, a sèconda dei diversi paesi e dei diversi tempi.

E questo dovrebbe costituire un grande ammonimento anche per lo Stato. Commisuri, cioè, anch'egli il suo regime, non già su vani preconcetti teorici, ma sulle condizioni reali del paese. E come sarebbe follia per gli Stati Uniti d'America adottare di punto in bianco un regime giurisdizionalistico per imitare l'Europa; così sarebbe pure follia se in Italia, ad esempio, si volesse di punto in bianco un separatismo integrale, unicamente perchè esso ha fatto buona prova in America. È molto sintomatico, a questo riguardo, che quando in Italia l'esempio americano aveva acceso d'entusiasmo tutti i liberisti, con a capo il Ferrara, che scrisse uno studio esaltatore del sistema americano (*Lo Stato e la Chiesa negli Stati Uniti d'America*, nella *N. Antologia*, marzo 1867), da un italiano residente in America e conoscitore profondo di quei reali rapporti (Vincenzo Botta, *Libertà della Chiesa negli Stati*

Uniti, nell'*Opinione*, aprile-luglio 1867), e più energicamente anzi da un americano, residente in Italia e conoscitore perfetto delle cose nostre (Chauncy Langdon, *Le odierne quistioni politico-ecclesiastiche e la Chiesa americana*, nella *Perseveranza*, maggio-settembre 1873), partissero i più serii ammonimenti agli Statisti italiani a guardarsi bene dalla troppo allettatrice imitazione, ed a considerare invece che, con il sistema americano, la Chiesa cattolica avrebbe finito per imporsi allo Stato. E del resto il Chauncy Langdon prevedeva fin d'allora ciò che vedemmo essersi colà venuto effettuando, a cominciare dallo Stato di New-York.

Riassumendo: Giurisdizionalismo o Separatismo a seconda delle necessità dei tempi e de' luoghi, e, sopratutto, dei popoli.

III. - Se non che, negli Stati, in cui vige tuttora il sistema giurisdizionalistico, i membri delle confessioni, le quali non sono riconosciute come pubbliche istituzioni, e in modo più particolare i loro ministri, manifestano come un senso di rammarico e di gelosia verso quelle confessioni e chiese, le quali di tale prerogativa godono, come se ciò importasse una menomazione della loro dignità e di conseguenza una disuguaglianza di trattamento in rapporto alla libertà religiosa. Tale sentimento, o risentimento che dir si voglia, traspare dagli scritti di tutti i dissidenti, nonconformisti e seguaci delle cosidette chiese libere. E il fenomeno si palesa più evidente forse che non altrove in Italia, ove alcuni ministri dei culti acattolici non si stancano — d'accordo in questo con i seguaci dei partiti estremi e con gli anticlericali — di invocare l'abolizione della legge delle Guarentigie, la quale ha riconosciuto al capo della Chiesa cattolica prerogative di carattere sovrano (cfr. sopra, § 37).

Per ben valutare l'importanza di questa obiezione, bisogna prescindere per un momento dalle condizioni troppo speciali, eccezionali, anzi uniche al mondo, in cui si è trovato lo Stato italiano dopo la caduta del potere temporale dei Pontefici. Bisogna forse anche prescindere da quello, che è tuttora per i Popoli anglo-sassoni il concetto di chiesa stabilita, in cui è rimasto ancora troppo di quegli elementi oramai ovunque altrove sorpassati o eliminati. Bisogna invece rifarsi a quello,

che è l'essenza del sistema giurisdizionalistico moderno, e cioè di quel giurisdizionalismo, il quale da gran tempo ha smesso ogni carattere assolutistico o confessionistico ed ha assunto un carattere schiettamente liberale e laico. Ora tale essenza consiste, siccome è risaputo, nel trattare col regime delle semplici società private quelle collettività religiose, la cui azione non esorbiti dalla sfera della vita privata, e nel trattare col regime delle pubbliche istituzioni quelle collettività religiose, le quali, per ragioni storiche, numeriche, sociali o di qualunque altra maniera, esplichino un'azione, che esorbitando dalla sfera della vita privata invada quella della vita pubblica (1).

Ora il trattare una chiesa quale istituzione di diritto pubblico importa il godimento da parte di essa di un regime di privilegio. È vero. Ma bisogna tener presente l'insegnamento dei vecchi giuristi, a cui già facemmo sopra accenno (p. 397), secondo i quali i *privilegia* non erano soltanto *favorabilia*, ma anche *odiosa*. E, difatti, se noi consideriamo partitamente in che cosa si concreti il regime privilegiato, che ad esempio gli Stati germanici hanno sancito per le loro chiese storiche, oppure la condizione, che in Italia è fatta alle istituzioni giu-

(1) Val la pena di rilevare come nell'ultimo grande e complessivo dibattito circa le relazioni fra lo Stato e la Chiesa, e fu quello che si ebbe all'Assemblea costituente di Weimar nel 1919, la formula dei Separatisti ad oltranza fosse quella che le confessioni religiose dovessero essere trattate come *associazioni private*, e la formula dei Giurisdizionalisti a qualunque costo quella invece ch'esse dovessero rimanere *corporazioni di diritto pubblico*, e cioè precisamente quelle due formule antitetiche, che noi abbiamo sopra assunte a caratteristiche dei due sistemi (cfr. sopra, §§ 50, 51). È curioso pure il rilevare che, essendosi il professore e deputato Kahl attentato a definire le corporazioni di diritto pubblico come quelle, che esercitano una pubblica autorità nell'interesse dello Stato, la Sinistra si sia levata contro di lui, come un sol uomo; cosicchè quegli dovette subito spiegare e mitigare sostanzialmente la sua formulazione. Soltanto dopo che fu ben precisato che il carattere pubblico non importava, come un tempo, supremazia delle chiese, di esso fornite, sulle altre; che inoltre esso involgeva determinati privilegi, sì, ma anche determinate restrizioni; e che infine le altre confessioni avrebbero fruito di una piena libertà; la differenza, istituita fra le une e le altre dalla Costituzione (cfr. sopra, pp. 350, 400), potè passare. Cfr. ISRAËL, *op. cit.*, pp. 31 sgg., 35 sgg., 53 sgg.

ridiche fondamentali della chiesa cattolica, quali i vescovadi e le parrocchie, noi potremo vedere che quelle chiese storiche germaniche, oppure i vescovadi e le parrocchie italiane, godono bensì di certe prerogative e di certi poteri di carattere pubblico, ma scontano ampiamente un tale vantaggio con una soggezione allo Stato ed ai suoi magistrati, la quale si estende dalla amministrazione del patrimonio ecclesiastico alla scelta degli stessi ministri del culto. Cosicchè in tale regime di favore è insito però il concetto di un controllo continuo, e anche — bisogna pur dirlo, poichè si tratta di enti ecclesiastici la cui azione troppo spesso si svolge in senso contrario allo Stato — di una punta di sospettosa vigilanza a loro riguardo.

Nulla di tutto questo per rispetto alle chiese, considerate quali semplici società private. Qui nessun favore, è vero, ma neppure vigilanza speciale o suspicione. Se noi consideriamo, ad esempio, la condizione delle comunità evangeliche in Italia, noi vedremo bensì che esse null'altro ricevono dallo Stato se non la comune protezione della loro libertà religiosa, ma che per compenso godono nei rapporti collo Stato medesimo di una indipendenza assoluta. La loro libertà di azione è di fatti presso di noi più estesa ancora che non in America. In Italia, per non dare se non un esempio, le loro proprietà sono immuni da qualsiasi controllo e non sono soggette a quelle cosidette leggi di ammortizzazione, alle quali invece la stessa legislazione dei singoli Stati della Repubblica americana le ha sottoposte (cfr. sopra, p. 391).

Ma tutta questa materia va considerata ancora da un punto di vista più elevato. Una perfetta eguaglianza di trattamento giuridico presuppone necessariamente un'eguaglianza nelle condizioni pratiche. La quale ultima uguaglianza si può fino ad un certo segno ritenere che esista appunto negli Stati Uniti dell'America del Nord, il paese che conta un numero di confessioni religiose e di sètte infinitamente più grande di qualsiasi altro del Continente europeo, e in cui le grandi chiese storiche hanno una diffusione ed un seguito, che approssimativamente si equivalgono e si controbilanciano. Ma parlare di uguaglianza o anche solo di equivalenza è semplicemente ridicolo per rispetto a quei paesi del Continente europeo — la nostra

Italia ad esempio —, in cui tutte le confessioni acattoliche non riescono a porre in campo se non poche migliaia di addetti, e ancora fra loro disgregati e dispersi, di contro ai compatti milioni di seguaci della Chiesa cattolica. In tale condizione di cose, il volere attuare una perfetta parità o uguaglianza di trattamento giuridico verrebbe necessariamente a significare che lo Stato dovrebbe, in omaggio a pure astrazioni o teorie, disconoscere la concreta realtà dei fatti; il che allo Stato non è concesso, dato che la sua vita e la sua azione si svolgono esclusivamente nel mondo delle realtà.

Dopo tutto, un'assoluta eguaglianza di trattamento, di contro a una dissomiglianza così mostruosa di condizioni concrete, verrebbe a significare non già un'opera di giustizia pratica, ma semplicemente di giustizia astratta. E vi è da dubitare fortemente che sarebbe opera di giustizia *vera*. Poichè a quel principio di giustizia assoluta ed astratta, così solennemente invocato in favore di una uguaglianza ad ogni costo, si potrebbe pur sempre e vittoriosamente contrapporre questo altro principio di giustizia pratica e concreta: che il trattare, come già diceva il vecchio Ahrens, in modo uguale rapporti giuridici disuguali è altrettanto ingiusto quanto il trattare in modo disuguale rapporti giuridici uguali. E si potrebbe anche soggiungere, che vi è una parità nel senso falso, che è quella dell'uguaglianza assoluta, astratta, matematica, ed una parità nel senso giusto, che è quella dell'uguaglianza relativa, concreta, giuridica; poichè, come scrisse giustamente il Kahl, il vero principio di parità non suona: a ciascuno *lo stesso*, ma a ciascuno *il suo*.

IV. — Questa nostra opinione è stata oggetto da ultimo di una critica radicale da parte del decano fra i cultori italiani della nostra scienza, il prof. Scaduto (*Libertà religiosa: conciliabile con quali sistemi? genesi, uguaglianza*, in *La Corte d'Appello*, 1914, n. 5); critica, della quale, non fosse che per deferenza verso l'insigne Maestro, ci dobbiamo un momento occupare. Secondo lo Scaduto il nostro non sarebbe che un « sillogismo vizioso ». Ed « il vizio consisterebbe nel confondere il rapporto giuridico col fatto ».

Poi egli prosegue precisamente così: « Che la confessione cattolica sia la più numerosa di seguaci e la più potente (specie in Italia), non si nega; ma ciò è un fatto, non un rapporto giuridico (razionalmente): il filosofo vuole trattati in modo disuguale rapporti giuridici disuguali, non fatti disuguali: i fatti disuguali possono esser tali tanto se corrispondenti a rapporti giuridici disuguali, come se corrispondenti a rapporti giuridici uguali: in materia di confessioni e, in genere, di enti (ecclesiastici o laicali) il rapporto giuridico consiste nella proporzione legale fra loro e verso lo Stato, proporzione che razionalmente è uguale; perciò il fatto della superiorità di posizione giuridica della Chiesa cattolica è una violazione del rapporto giuridico razionale, che dovrebbe essere uguale per tutte le confessioni, come uguale è la natura giuridica di tutti questi enti con fine identico cioè religioso, qualunque poi sia la specialità di questo fine religioso. Come le persone fisiche sono uguali innanzi alla legge (oggi anche innanzi alla legge positiva e non più, come un tempo, solo innanzi alla legge razionale); così anche le persone morali, specie se di fine della medesima natura; razionalmente hanno diritto a conseguire l'uguaglianza, eguaglianza già raggiunta dalle persone fisiche ».

Ma a questo non si limita la critica dello Scaduto. Egli preconizza risultati addirittura catastrofici qualora la nostra dottrina dovesse valere come definitiva. In primo luogo, egli dice, la Chiesa cattolica dovrebbe venire restituita in tutti i suoi privilegi antichi di chiesa unica, dominante ed esclusiva, cioè tirannica; onde tutte le conquiste della libertà religiosa fatalmente cadrebbero. Di più ancora. Ne verrebbe consacrato di bel nuovo il diritto della Chiesa o delle Chiese maggiori a perseguitare le minori confessioni dissidenti; e ne conseguirebbe un'êra di nuove « guerre di religione ». E cotesta oppressione delle minoranze, egli domanda quasi indignato, si dovrebbe vedere proprio in un tempo in cui, con l'adozione della Proporzionale, si cerca dappertutto di far luogo ad esse, e mentre « si procura di prevenire le rivoluzioni, sollevando le classi disagiate? ».

Cominciamo con sbarazzarci di questo ultimo, un po' macchinoso ingombro, che lo Scaduto ha potuto tirare in campo, unicamente perchè ha trascurato anche qui di considerare tutto il nostro persistente sforzo per sceverare nettamente quello che è vera libertà religiosa (libertà di coscienza e libertà di culto) da quello che è semplice posizione o configurazione giuridica delle varie confessioni religiose (cfr. sopra, p. 377). Orbene, negare che ci possa essere libertà religiosa, anzi asserire che si debba precipitare fatalmente nelle persecuzioni e nelle guerre di religione, unicamente perchè alcune Chiese siano trattate come istituzioni di diritto pubblico ed altre come semplici società di diritto privato, ci sembra, a dirla con tutta franchezza, una esagerazione che la storia e l'esempio di parecchi fra i popoli più liberali e civili, compreso quello recentissimo della Repubblica germanica, smentiscono a pieno.

Veniamo quindi al preteso circolo vizioso. Le chiese con le loro organizzazioni e il loro diritto più volte secolari sarebbero dei semplici fatti? I rapporti che, magari solo nella forma di aderire a uno statuto di società religiosa o di semplice convenzione, legano gli uni agli altri i rispettivi membri, non sarebbero dunque rapporti giuridici, ma semplici fatti? Cosicchè per giuridici dovrebbero considerarsi i soli rapporti degli individui (persone fisiche o persone giuridiche) con lo Stato, e non quelli che possano intercedere fra di essi? A cotesta unilaterale concezione dell'ordinamento giuridico non potremmo per parte nostra assentire mai. Ma vogliamo, per non fare troppo lungo discorso, richiamarci soltanto all'insegnamento di due giuristi nostrani autorevolissimi, dal quale emerge all'evidenza che l'antitesi, che lo Scaduto pone fra rapporto giuridico e fatto, non ha qui proprio ragione d'essere. Scrive il Piola nel passo succitato (p. 364): « La parola privilegio, che fa una giusta paura, ha due significati: quello di una legge particolare, conforme alla natura particolare dell'*oggetto*; e quello d'una legge particolare per un *oggetto* che è, invece, di natura comune, ecc. ». E alla sua volta quel sommo giureconsulto, che fu il Pescatore, diceva alla Camera (17 marzo 1871; Atti, p. 772, col. 2): « Ora, o signori, misurate la distanza che disgiunge quest'organismo cattolico da quello

delle associazioni private, e poi ditemi se le leggi, *rapports necessaires des thoses*, debbano essere uguali; ditemi se questa corporazione sia da pareggiarsi umilmente ad una associazione privata o libera, ad una associazione accademica, ad una società mercantile ». Ecco, dunque, che entrambi cotesti nostri luminari del giure, e pubblico e privato, arrivano alle medesime conclusioni dell'Ahrens, pur operando, come essi dicono precisamente, con *oggetti* e *cose*. Ond'è che stimiamo che il nostro argomentare non sia punto viziato da quella confusione, che lo Scaduto vi ha scorto. Alla nostra volta potremmo appuntare lo Scaduto di aver confuso, come dicemmo di già, libertà religiosa e posizione giuridica delle associazioni religiose, e anche di aver forse anticipato un pochino con la sua costruzione giuridica quello, che per ora non sarebbe che un suo pio desiderio (1).

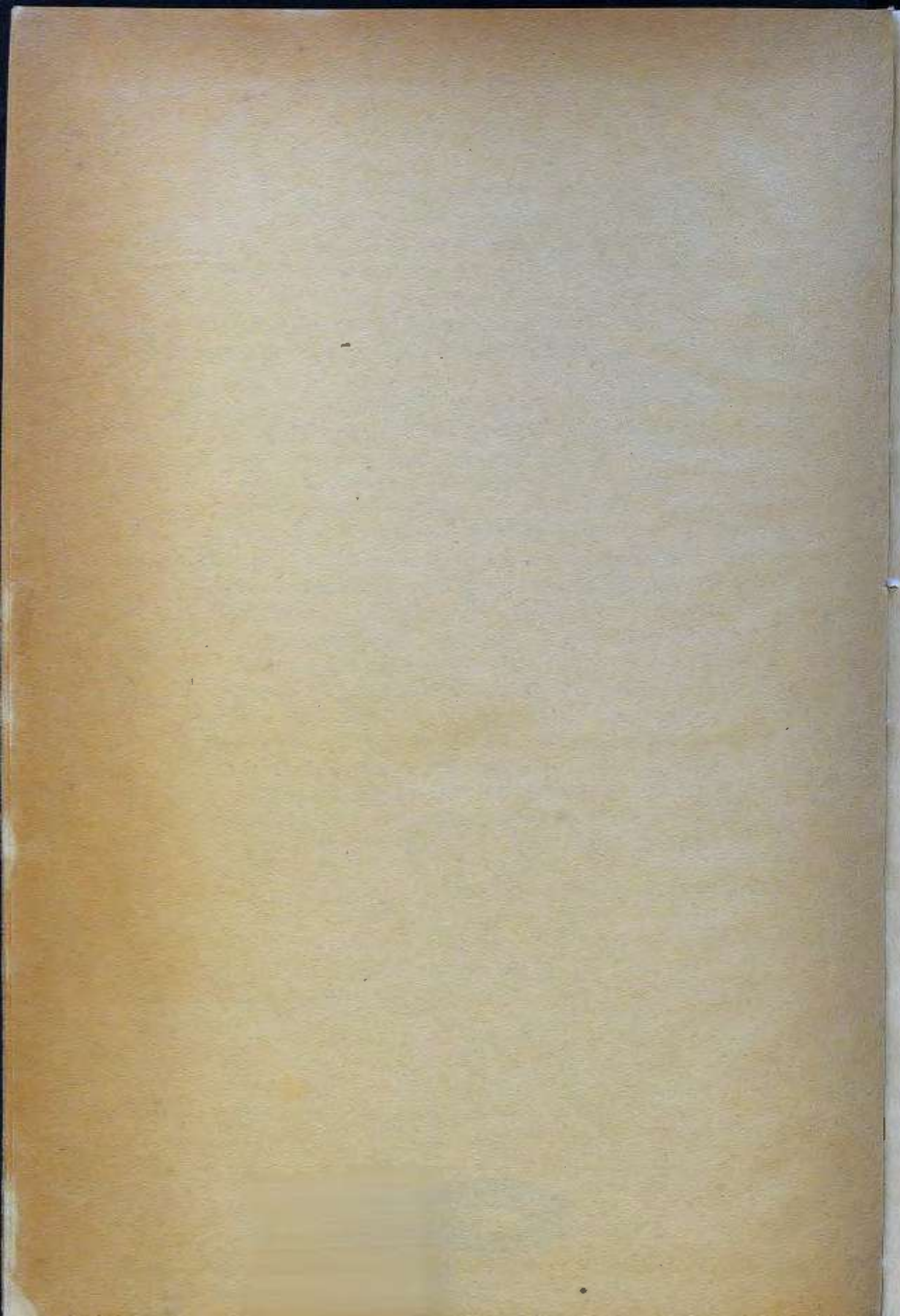
V. - Ancora un'ultima considerazione. Grandi spostamenti confessionistici non sono più da aspettare dai paesi non soggetti a imponenti e capricciose correnti immigratorie, come appunto gli Stati Uniti dell'America del Nord. Nel vecchio Continente, dopo il primo sconvolgimento generato dalla Riforma protestante, la ripartizione numerica e la distribuzione geografica delle varie confessioni non si sono più cambiate, siccome è risaputo, in misura sensibile. In modo più particolare, è poi semplicemente utopistico l'andare immaginando, come i propagandisti evangelici sembrano fare, che in quei paesi, nei quali la stragrande maggioranza, per non dire la totalità della popolazione, è rimasta legata all'antica fede —

(1) A ben guardare, questo mio dissidio dallo Scaduto è, come in qualche altro caso, più formale che sostanziale. Dipende, cioè, da una nostra diversa *forma mentis*. Egli suole sempre, nel trattare le questioni giuridiche, considerare, non solamente quello che *storicamente* fu (e che egli perfettemente conosce) e quello che *positivamente* è (e ch'egli sa meglio d'ogni altro), ma anche quello che *razionalmente* (è la sua espressione favorita) dovrebbe essere. Ora, questo terzo termine (in entrambe le sue accezioni, vale a dire, tanto di dato di un problema, quanto di semplice parola), potrà, sì, entrare magari nelle mie convinzioni e aspirazioni politiche, ma non è entrato mai, e stimo che mai non entrerà, nelle mie concezioni e costruzioni scientifiche.

come appunto da noi in Italia — si abbiano in avvenire a formare delle collettività acattoliche tanto forti, da potersi misurare, sia pure alla lontana, con quelle della Chiesa cattolica. La verità è invece che, fuori di questa, incrementi degni di una qualche considerazione non si potranno dare, se non a vantaggio della massa amorfa e disgregata degli indifferenti e dei miscredenti. E allora, se stesse fermo il binomio che gli autori americani ritengono inscindibile: libertà religiosa = separatismo, o se dovessero considerarsi fondate le previsioni catastrofiche dello Scaduto, si sarebbe forzati di venire alla conclusione mortificante, che tutti quei paesi del vecchio Continente, e la nostra Italia con essi, che ancora sono sul terreno del Giurisdizionalismo liberale, quale sopra lo configurammo, si dovrebbero rassegnare a rimanere esclusi in eterno da un regime di piena e di vera libertà religiosa. Ma io penso, che basti enunciare semplicemente una simile conseguenza, perchè ogni mente, non ingombra da preconcetti religiosi o teorici o politici, debba negare senz'altro la tesi, da cui essa viene dedotta.

E in realtà, giova ripeterlo, quando lo Stato ha garantito ad ogni cittadino la piena libertà di coscienza, quando ha garantito a tutte le confessioni o chiese la piena libertà di culto, esso ha dato tutto ciò che da lui si può giustamente pretendere in fatto di libertà religiosa. Poichè, quando le confessioni e chiese, sconfinando dal campo delle manifestazioni prettamente religiose e cultuali, estendono la loro azione al campo della comune vita giuridica, non si può allora non riconoscere allo Stato il diritto di regolare le nuove relazioni che ne risultano, preoccupandosi in primo luogo, e quando occorra, esclusivamente delle necessità superiori del suo popolo, e delle necessità indeclinabili della propria esistenza, della propria indipendenza e delle proprie supreme finalità etico-sociali. Con che è detto pure, che in questa ulteriore sfera della sua attività, in rapporto alle confessioni varie e alle chiese, esso deve inspirarsi unicamente a una concezione veramente realistica e a una valutazione assolutamente spregiudicata della storia, delle condizioni attuali e della psicologia del suo popolo.

Considerato alla stregua di questi principii, anche il più duro strumento di difesa giurisdizionalistica, il quale sia tenuto fermo di contro a organizzazioni ecclesiastiche così formidabili come la Chiesa cattolica, non può non parere, se necessario, pienamente giustificato. Ma, inversamente, considerato ancor esso alla stregua dei medesimi principii, lo stesso immane privilegio della legge delle Guarentigie non può non parere perfettamente giusto.

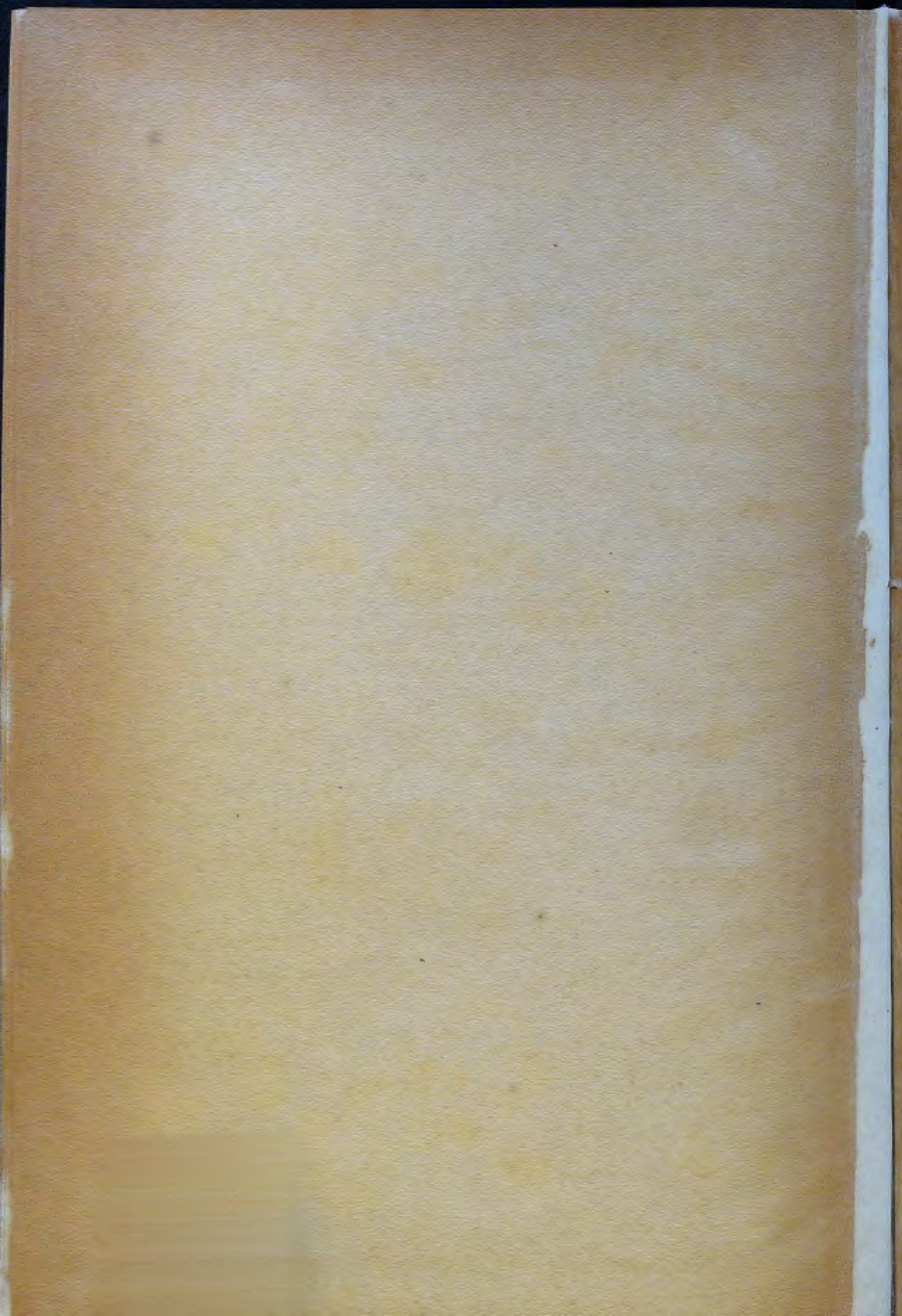
Imputino a se stessi i seguaci delle varie confessioni o chiese, se le disparità enormi ed irriducibili degli organismi ecclesiastici, dei quali o per nascita o per elezione — non mai però, nei tempi nostri, per coazione dello Stato — essi sono parte, importino fatalmente che quest'ultimo adotti per gli uni e per gli altri un trattamento giuridico differente. Ma il pretendere — ad onta, per un verso, di quelle certe disparità, e, per un altro verso, ad onta della uguale libertà di coscienza e della uguale libertà di culto a tutti garantite — che cotesta differenza di trattamento significhi una misura diversa nel godimento della libertà religiosa, varrebbe precisamente come se il comunista del più piccolo villaggio inglese asserisse che egli non gode di una somma uguale di libertà civili e politiche come il cittadino della più grande città del mondo, Londra, per la sola ragione che quest'ultimo vive sotto un regime municipale affatto diverso dal suo, e cioè sotto un regime, proporzionato alle tradizioni storiche particolarissime e alle condizioni pratiche incomparabili della Metropoli inglese.

Correzioni ed Aggiunte

p. 106, prima del n. III, aggiungere: «Della seconda corrente, quella dei cosidetti *Latitudinarii*, sarà parola sotto, al § 45, p. 319 segg.».

p. 147, linea 7, in luogo di: «in quest'ultima categoria», porre: «nella categoria dei diritti riflessi».

p. 203, linea 23, aggiungere: «La materia dell'insegnamento religioso è disciplinata ora dal R. Decreto 1° ottobre 1923, n. 2185, e dall'Ordinanza 10 gennaio 1924, che ne regola l'applicazione, e il cui art. 5 dispone: *I genitori o gli esercenti la patria potestà che intendono provvedere direttamente all'istruzione religiosa dei loro fanciulli sono tenuti a farne dichiarazione scritta al Direttore didattico, indicando in che modo vi provvederanno*». Quest'ultimo inciso è, secondo noi, di troppo. Esso implica, invero, una dichiarazione positiva di fede da parte dei genitori; il che noi riteniamo contrario al principio della libertà religiosa.

p. 219, linea 10: il disposto dell'articolo 96 della legge elettorale politica del 1919 fu soppresso dalla legge elettorale vigente.

p. 277, in fine del § 42, aggiungere quanto è detto a p. 395 segg.

122. **Chironi e Abello**, Trattato di diritto civile italiano Vol. I. Parte Generale . . L. 26 —
123. **Atzeri**, Le gestione d'affari nella dottrina e nella giurisprudenza . . . . » 13 —
124. **Graziani**, Istituzioni di Economia Politica. 4ª edizione (in corso di stampa).
125. **Pola**, Controversie sull'azione penale . . . . » 10 40
126. **Bolchini**, Le pubbliche sottoscrizioni . . . . » 7 80
127. **Gabba**, Nuove questoni di diritto civile. I. 2ª edizione . . . . » 16 —
128. **Pola**, Commento alla legge sulla condanna condizionale . . . . » 6 50
131. **Rocco**, La sentenza civile . . . . » 6 50
133. **Alimena**, Studi di procedura penale . . . . » 15 60
134. **Grosa**, La polizia Giudiziaria, con figure . . . . » 15 60
135. **Gabba**, Nuove questioni di diritto civile 2ª ediz. . . . . » 16 —
137. **Lumbroso**, La garantia nella vendita e nella locazione di Diritti industriali . » 5 20
138. **Cognetti-De Martiis**, Il compromesso . . . . » 8 25
139. **Navarrini**, Studi e questioni di Diritto commerciale . . . . » 6 50
140. **Sarfatti**, Del contratto d'abbonamento alle cassette di sicurezza nelle banche . » 6 50
141. **Buzano**, Domicilio di soccorso degli indigenti infermi nel D. I. . . . . » 8 90
143. **Baldi**, Le leggi sull'elettricità, Testo, commenti ed illustrazioni. 2ª edizione . . » 22 —
144. **Vaccaro**, Genesi e funzione delle leggi penali. 3ª edizione . . . . » 7 80
145. **Luzzatto**, La comproprietà nel diritto italiano . . . . » 6 50
146. **Bonaudi**, Sospensione degli atti amministrativi . . . . » 5 85
148. **Lumbroso**, Responsabilità limitata degli armatori . . . . » 8 90
150. **Cicala**, Rapporto giuridico, diritto subiettivo e pretesa . . . . » 10 40
151. **Costa**, Storia delle fonti del diritto romano . . . . » 9 10
152. **Toesca di Castellazzo**, Il prezzo dell'avviamento, il sovrapprezzo delle azioni e l'imposta di ricchezza mobile . . . . » 6 50
153. **Sorge-Vadalà**, I rapporti di vicinato . . . . » 9 10
154. **Savagnone**, Le incompatibilità amministrative (con speciale riguardo a quelle fra congiunti) . . . . » 5 85
155. **Capello**, Diffamazione e ingiuria. 2ª edizione . . . . » 13 —
158. **Buzano**, La condotta medica in Italia . . . . » 6 50
159. **Pateri**, Gli infortuni sul lavoro . . . . » 20 80
160. **Soprano**, Responsabilità civile e penale degli amministratori di società per azioni » 10 40
161-162. **Navarrini**, Trattato elementare di diritto commerciale. 2 vol. . . . . » 50 —
163-164. **Longo**, Commento al Codice penale italiano. 2 vol. . . . . » 39 —
165. **Costa**, Storia del diritto romano privato . . . . » 10 50
166. **Bonaudi**, Tutela degli interessi collettivi . . . . » 7 80
167. **Catellani**, Il diritto aereo . . . . » 8 —
168. **Manzini**, Trattato di diritto penale italiano. Vol. IV . . . . » 48 —
169. **Carboni M.**, Della obbligazione nel diritto odierno . . . . » 16 —
170. **Majorana G.**, La prescrizione in materia di commercio . . . . » 11 70
172. **Caporali**, Istituzione di diritto commerciale. 2ª ediz. economica con aggiunte . » 8 —
173. **Fumagalli**, Il diritto di fraterna . . . . » 6 50
174. **Manzini**, Istituzioni di diritto penale italiano, 2ª edizione ampliata . . . . . . » 36 —
175. **Navarrini**, Trattato teorico-pratico di diritto commerciale. Vol. I . . . . » 20 —
176. **Manzini**, Trattato di diritto penale italiano. Vol. V. . . . . » 44 —
177. **Rocco**, L'oggetto del reato e della tutela giuridica penale . . . . » 20 80
178. **Arangio-Ruiz**, Istituzioni di diritto costituzionale italiano . . . . » 26 —
179. **Capalozza**, La cittadinanza nell'odierno ordinamento giuridico . . . . » 7 80
180. **Toesca di Castellazzo**, La nuova legge sulle borse e i contratti differenziali . » 8 90
181. **Sertorio**, La « culpa in concreto » nel diritto romano e odierno . . . . » 10 40
184. **Chironi**, Elementi di diritto civile . . . . » 13 —
185. **Navarrini**, Trattato teorico-pratico di diritto commerciale. Vol. II . . . . . . » 22 —
186. **Lessona**, Trattato di diritto sanitario. Vol. I. . . . . » 16 80
187. **Tessitore**, Gli enti ecclesiastici nel diritto pubblico . . . . » 9 10
188-189-190-191. **Chironi**, Studi e questioni di diritto civile. 4 vol. . . . . » 78 —
192. **Costa**, Locazione di cose . . . . » 8 —
193. **Manzini**, Trattato di diritto penale italiano. Vol. VI . . . . » 44 —
194. **Zorli**, Istituzioni di diritto tributario . . . . » 26 —
195. **Sertorio**, La prigionia di guerra e il postliminio . . . . » 5 20
196. **Carboni M.**, Possesso e diritti reali . . . . » 12 —
197. **Moresco**, Il Patrimonio di San Pietro . . . . » 15 60
199. **Solazzi**, Diritto elettorale politico . . . . » 12 —

200. **Manzini**, Istituzioni di diritto processuale penale, 2ª edizione . . . . . . L. 26 —
201. **Rocco**, Il fallimento. Teoria generale ed origine storica . . . . . . » 1 80
202. **Navarrini**, Trattato teorico-pratico di diritto commerciale. Vol. III . . . . . . » 30 —
203. **Manzini**, Trattato di diritto penale italiano. Vol. VII . . . . . . » 44 —
204. **Cuneo A.**, Prezzi e compensi nei pubblici appalti . . . . . . » 13 —
205. **Navarrini**, Trattato teorico-pratico di diritto commerciale. Vol. IV . . . . . . » 34 —
206. **Manzini**, Trattato di diritto penale italiano. Vol. VIII . . . . . . » 64 —
207. Detto id. id. Vol. IX . . . . . . » 70 —
208. **Bonaudi**, Dei provvedimenti d'urgenza del sindaco. 2ª edizione . . . . . . » 30 —
209-210. **Calamandrei**, La Cassazione civile. 2 volumi . . . . . . » 100 —
211. **Tiranty**, Il cinematografo e la legge . . . . . . » 22 —
212. **Civoli**, Manuale di procedura penale italiana . . . . . . » 50 —
213-214-215. **Schupfer**, Il diritto delle obbligazioni in Italia nell'età del Risorgimento. 3 vol. » 90 —
216. **Lessona**, Trattato di diritto sanitario. Vol. II . . . . . . » 30 —
217. **Navarrini**, Trattato teorico-pratico di diritto commerciale. Vol. V . . . . . . » 80 —
218. **Bonaudi**, Comune, provincia e istituzioni pubbliche di beneficenza nel diritto positivo italiano . . . . . . » 60 —
219. **Crosa**, La monarchia nel diritto pubblico italiano . . . . . . » 30 —
220. **Chironi**, Nuovi studi e questioni di diritto civile . . . . . . » 56 —
221. **Zanobini**, Le sanzioni amministrative . . . . . . » 20 —
222. **Zorli**, Trattato di Economia sociale . . . . . . » 50 —
223. **Bocca-Barberis**, La chiamata in causa durante l'evizione . . . . . . » 8 —

I Nⁱ 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 60, 61, 64, 66, 68, 69, 71, 73, 74, 75, 80, 81, 83, 86, 87, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 99, 100, 103, 104, 110, 114, 118, 129, 130, 132, 136, 142, 147, 149, 150, 157, 171, 182-183, 198 della « Nuova Collezione di Opere Giuridiche » *sono esauriti.*

PREZZO IN TORINO
NELLE ALTRE CITTÀ